

Mariusz Dobkowski



KATARYZM

HISTORIA I SYSTEM RELIGIJNY

Wydawnictwo WAM

KATARYZM

Mariusz Dobkowski

KATARYZM

HISTORIA I SYSTEM RELIGIJNY

Wydawnictwo WAM
Kraków 2007

© Wydawnictwo WAM, 2007

Redakcja naukowa
dr Elżbieta Przybył

Korekta
Małgorzata Piwowarczyk

Projekt okładki i stron tytułowych
Sebastian Stachowski

ISBN 978-83-7318-894-5

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 012 62 93 200 • faks 012 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254-256
fax 012 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej
KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 012 62 93 260

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Moim Najbliższym

Wstęp

„I im bardziej spieszy ona [dusza – M.D.] w górę, tym więcej jest rzeczy, o których zapomina, chyba że już tutaj taki jest cały jej żywot, iż w pamięci są tylko rzeczy godniejsze. I pięknie jest zaiste wydobyć się już tutaj z trosk ludzkich, więc z konieczności także z ich pamięci, tak iż jeśli kto powie, że «dobra dusza zapomina», to w tym znaczeniu powie słusznie. Oto ucieka z wiru rzeczy mnogich i to co mnogie, skupia w jedno, porzucając owo nieskończone, wtedy bowiem nie ciąży jej mnogość rzeczy, lecz ma swobodę ruchów i jest sobą. Przecież i tutaj, ilekroć chce być «tam», choć jeszcze jest tutaj, odrzuca wszystko, co inne!”

(Plotyn, *Enneady* IV 3, 32, tłum. Adam Krokiewicz)

Czym był kataryzm? Już sama klasyfikacja tego zjawiska religijnego sprawia pewne trudności. Tradycyjnie określa się go mianem „herezji średniowiecznej”. Wyrażenie to nawiązuje bezpośrednio do ówczesnych źródeł katolickich, a przecież katarzy nazywali swoją wspólnotę „Kościołem Bożym” oraz „Kościołem Jezusa Chrystusa”. Ostatnio jednak badacze coraz częściej posługują się określeniami neutralnymi, takimi jak „religijny ruch dysydencki” czy „dualizm chrześcijański”. Chodzi tu nie tylko o słowa – każdy z wymienionych terminów odwołuje się do odmiennych skojarzeń, tradycji i ocen. Kontrowersyjnym zagadnieniem jest również pochodzenie katarów. Czy ich pojawienie się w Europie Zachodniej można wiązać ze wschodnimi bogomiłami, czy przeciw-

nie – inspiracja dla kataryzmu wyszła przede wszystkim z zachodniego chrześcijaństwa? Istnieją jednak fakty dotyczące kataryzmu, o których można mówić z większą pewnością. Wiadomo, że rozwijał się on w zachodniej Europie (przede wszystkim w Langwedocji, Włoszech i Niemczech) od połowy XII do drugiej połowy XIV wieku. Dobrze potwierdzone jest również to, że katarzy swoją dualistyczną doktrynę wywodzili z Biblii, przede wszystkim (ale nie tylko!) z Nowego Testamentu. Istnieje także wiele dokumentów poświadczających, że elita katarska przestrzegała surowej dyscypliny – zachowywała wstrzemięźliwość pokarmową i abstynencję seksualną. Nie ma zastrzeżeń co do tego, iż najważniejszym rytym był chrzest duchowy dokonywany przez nałożenie rąk – *consolamentum*. Wreszcie, źródła nie pozostawiają wątpliwości, że organizacją religijną katarów była swoista konfederacja biskupstw – wiemy o istnieniu sześciu Kościołów katarskich we Włoszech, pięciu w Langwedocji i jednego w północnej Francji.

Warto wspomnieć już na wstępie o znaczeniu kataryzmu w różnych kontekstach, przede wszystkim historycznych. Chociaż był on zjawiskiem religijnym – miał wpływ także na życie społeczne, polityczne, a w pewnej mierze i ekonomiczne krajów, w których się rozwijał. Katarzy silnie oddziałali na Kościół katolicki swojej epoki, który już w XII wieku uznał ich za heretyków. Aby powstrzymać wpływ dualistów, Kościół posługiwał się z jednej strony środkami represyjnymi, takimi jak krucjaty i inkwizycja papieska, z drugiej zaś prowadził działalność perswazyjną – poprzez nauczanie kaznodziejskie i pobożny przykład. Zajmowały się tym przede wszyst-

kim zakony żebracze: dominikanie i franciszkanie. Powstanie tego pierwszego zgromadzenia wiązało się bezpośrednio z próbami nawracania katarów. Zahamowanie rozwoju kataryzmu w Langwedocji w wyniku krucjaty albigeńskiej, a potem działalności inkwizytorów oraz polityki króla Francji, miało konsekwencje dla historii tego rejonu Europy. Po pierwsze, wspomniane wydarzenia spowodowały systematyczną likwidację względnie niezależnych organizmów politycznych na tym obszarze i zniszczenie rozwijającej się tam oryginalnej kultury. Po drugie, ograniczanie politycznej niezależności Langwedocji doprowadziło w końcu do włączenia jej do Korony francuskiej, co z kolei przyczyniło się do rozkwitu Francji w XIII wieku. I w końcu, po trzecie, wydarzenia związane z krucjatą przeciwko albigensom powstrzymały wpływy królów aragońskich w Langwedocji i skierowały ich zainteresowanie ku Morzu Śródziemnemu. W ciągu następnych stu lat Aragonia stała się jednym z ważniejszych państw Półwyspu Iberyjskiego i zachodniej części basenu śródziemnomorskiego. Jeśli chodzi o inne oddziaływania kataryzmu warto wspomnieć, że doktryna i ascetyczna etyka katarska stanowiły ideologiczne wsparcie dla przedstawicieli nowych elit trzynastowiecznych miast włoskich. Ponadto, według niektórych hipotez, kataryzm w Langwedocji mógł stanowić – mimo odmiennego stosunku do widzialnego świata i erotyzmu – inspirację dla poetyckiego i duchowego ruchu trubadurów.

Znaczenie kataryzmu nie polega jednak wyłącznie na roli, jaką odegrał on w dziejach swojej epoki. Doktryna katarów, poparta – co istotne – także ich praktyką reli-

gijną, podjęła ważne zagadnienie zachodniej refleksji filozoficzno-religijnej, dotyczące pochodzenia i natury zła (pytanie *unde malum?*). Wbrew stanowisku św. Augustyna z Hippony (w okresie nowożytnym podobne zajmował Gottfried Wilhelm Leibniz), według którego zło jest brakiem dobra (*privatio boni*), twierdzili oni – będąc w tym względzie w mniejszości – że zło jest nie tylko brakiem dobra, lecz niezależną od dobra zasadą, upersonifikowaną w postaci złego boga lub złego demiurga.

Z perspektywy historyka porównawczego religii widać, że kataryzm ze swoją dualistyczną nauką (nurtu radykalnego i umiarkowanego) nie jest samotną wyspą wśród religii monoteistycznych i politeistycznych. Wraz z innymi dualistycznymi religiami, nurtami religijnymi i systemami religijno-filozoficznymi tworzy on – by pozostać przy wcześniejszej metaforze – całkiem rozległy archipelag. Wybitny badacz religii dualistycznych Ugo Bianchi wśród doktryn dualistycznych, oprócz kataryzmu, wymienia zaratusztrianizm, orfizm, pitagoreizm, filozofię Heraklita i Empedoklesa, platonizm, neopitagoreizm, gnostycyzm, hermetyzm, neoplatonizm, manicheizm, bogomilizm, religię jezydów, hinduskie przeciwstawienie *atman-maja*, a także chińską opozycję kosmiczną *yin-yang*¹. Do tego katalogu systemów dualistycznych dodać można jeszcze dualistów chrześcijańskich – działających w Bizancjum i na jego pograniczach paulicjan, rosyjskich chłystów i skopców – czy dualistów semickich: esseńczyków i mandeńczyków.

¹ U. Bianchi, *Dualism*, w: *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, t. 4, New York 1987, s. 506-512.

* * *

Niniejsza książka składa się z dwóch części ukazujących kataryzm z różnych perspektyw. W pierwszej, zatytułowanej *Historia kataryzmu*, przedstawiłem dzieje katarów, zwracając szczególną uwagę na rozwój ich doktryny i hierarchii. Więcej miejsca niż zwykle się to czynić, poświęciłem dziejom tego ruchu we Włoszech. Specjalnym moim staraniem było omówienie – choćby w postaci skrótowej – wszystkich świadectw pochodzenia katarskiego. Na ile było to możliwe w tak niewielkiej publikacji, pragnąłem zaprezentować także kontekst polityczny, społeczny i kulturowy, w którym rozwijał się Kościół katarski w poszczególnych krajach. W drugiej części książki, noszącej tytuł *Katarski system zbawczy w działaniu*, starałem się zrozumieć atrakcyjność kataryzmu i jego skuteczne funkcjonowanie. Próbowałem dokonać tego poprzez rekonstrukcję doktryny i praktyki religijnej „dobrych ludzi” jako dualistycznego systemu zbawczego, a także przez zarysowanie wzorcowej postaci katarskiego wyznawcy. Jest to propozycja o tyle oryginalna, że w dotychczasowych publikacjach religijny aspekt kataryzmu – i tak prezentowany znacznie rzadziej niż ujęcie historyczne – był przedstawiany jedynie w formie systematycznego opisu, a nie systemowego modelu. W tej części podjąłem także próbę wyjaśnienia, w jaki sposób katarzy, posługując się dyskursem tradycji judeochrześcijańskiej, wyrażali dualistyczne treści swojej nauki. W niniejszej pracy zamieściłem liczne cytaty ze średniowiecznych źródeł. Dzięki temu chciałem nie tylko poprzeć swoje wnioski i twierdzenia, ale rów-

niez dać Czytelnikowi pewne wyobrażenie o świadectwach, na których historycy religii i mediewiści budują swoją wiedzę o katarach.

* * *

Korzystając z okazji, pragnę podziękować osobom, które swoją wiedzą przedmiotową i metodologiczną przyczyniły się do rozwoju moich zainteresowań kataryzmem i podobnymi lub pokrewnymi mu zjawiskami religijnymi: herezjami chrześcijańskimi oraz manicheizmem. Słowa podziękowania kieruję więc do Pana Profesora Stanisława Byliny, Księdza Profesora Wincentego Myszora oraz do Pana Jerzego Prokopiuka. Intelktualny dług zaciągnąłem także wobec nieżyjącego już Profesora Andrzeja Wiercińskiego. Chcę zaznaczyć, że za ewentualne błędy i ryzykowne tezy odpowiedzialność ponoszę wyłącznie ja sam. W tym miejscu składam podziękowania Panu Dyrektorowi Zbigniewowi Iwańskiemu z Wydawnictwa WAM za życzliwość i wiele cierpliwości.

Nazwy Diabeł i Szatan piszę dużą literą, gdyż katarzy określali w ten sposób złego boga lub złego demiurga.

Część pierwsza

Historia kataryzmu

Kwestia pochodzenia kataryzmu

Znane nam źródła historyczne nie dają jednoznacznej odpowiedzi na ważne pytanie o genezę kataryzmu. W literaturze można znaleźć trzy stanowiska w tej kwestii. Pierwsze z nich akcentuje wpływy bogomilów ze Wschodu, drugie podkreśla miejscowe, zachodnioeuropejskie pochodzenie kataryzmu, trzecie zaś zwraca uwagę na możliwość inspiracji nurtami gnostyckimi z Półwyspu Iberyjskiego.

Obecnie przeważa opinia, że zachodni dualizm w średniowieczu powstał pod wpływem bogomilizmu¹, czyli Kościoła dualistycznego, który od połowy X wieku działał w Bułgarii, a następnie był obecny także w Bizancjum². Pogląd ten zakłada, że przenikanie idei i praktyk bogomilskich miało charakter zdecentralizowany, to zna-

¹ Na temat bogomilizmu zob. przede wszystkim: D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge 1948; D. Angelov, *Le bogomilisme en Bulgarie*, Toulouse 1972; S. Bylina, *Bogomilizm bułgarski: uwarunkowania społeczne, polityczne i kulturalne*, „Balkanica Posnaniensia”, t. II, Poznań 1985, s. 133-145; J. Spyra, *Wspólnoty bogomilskie jako próba powrotu do form życia gmin wczesnochrześcijańskich*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”, z. 84, Kraków 1987, s. 7-21; S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, przekł. J. Prokopiuk, B. Zborski, Gdańsk 1996, s. 66-94.

² Dyskusję na temat początków kataryzmu i tezy bogomilskiej przedstawia M. Barber, *Katarzy*, przekł. R. Sudół, Warszawa 2004, s. 28-37. Na ten sam temat: M. Lambert, *The Cathars*, Oxford 1998, s. 29-37.

czy – istniało kilka ośrodków misyjnych, propagujących swoją naukę różnymi drogami. Skutki tej działalności możemy uchwycić w sposób pewny dopiero w połowie XII wieku. Hipoteza bogomilska dobrze tłumaczy istnienie dwóch doktryn dualistycznych w kataryzmie: umiarkowanej i radykalnej. Ta pierwsza, która – jak należy sądzić – była pierwotnym światopoglądem zachodnich katarów, charakteryzowała także niepodzielony jeszcze ideowo, wczesny Kościół bogomilski. Dualizm radykalny, rozpowszechniony wśród katarów przez bogomilskiego biskupa Niketasa w latach sześćdziesiątych XII wieku (co zostało potwierdzone źródłowo), pojawił się w doktrynie bogomilskiej niewiele wcześniej. Nauka dualizmu radykalnego – jak się często sądzi – mogła powstać wśród bogomiłów pod wpływem paulicjan³, wcześniejszego nurtu chrześcijaństwa dualistycznego, rozwijającego się od VII do XVI wieku w Armenii, Azji Mniejszej i na Bałkanach. Jednak, choć wspomniana tu hipoteza o bogomilskim wpływie na genezę kataryzmu wydaje się przekonująca, nie daje ona odpowiedzi na wszystkie pytania. Na przykład nie wyjaśnia dostatecznie zagadnienia wcześniejszego istnienia dualizmu w zachodniej Europie. Chodzi tu przede wszystkim o jego wpływ na herezje rozwijające się w zachodnim chrześcijaństwie między rokiem tysięcznym a połową XII wieku⁴. W tej

³ Na temat paulicjan zob. między innymi N. Garsoian, *The Paulician Heresy*, Hague-Paris 1967; P. Lemerle, *L'Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, „Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines” 5 (1973), s. 1-137; S. Runciman, dz. cyt., s. 32-65.

⁴ Na temat wczesnych herezji średniowiecznych na Zachodzie (1000-1150) zob. np. J. Duvernoy, *Le catharisme*, t. 2: *L'histoire des cathares*, Toulouse 1989, s. 75-106 i M. Lambert, *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po*

kwestii przeważa dziś ostrożny pogląd zakładający brak istotnych wpływów dualistycznych. Pewne odniesienia do tzw. manichejczyków (czyli dualistów), które pojawiają się w świadectwach dotyczących tych herezji, tłumaczy się – w świetle powyższego ujęcia – znajomością antyheretyckich pism św. Augustyna przez autorów tychże świadectw. Trzeba tu również dodać, że dzisiejsi badacze – mimo akcentowania pochodzenia katarów od bogomilów – silnie podkreślają, iż pochodzący ze Wschodu dualizm szybko uzyskał na Zachodzie własną tożsamość.

Kilkanaście lat temu angielski badacz Bernard Hamilton⁵ podjął próbę ustalenia chronologii najwcześniejszych wpływów bogomilskich na kataryzm oraz na zachodnie herezje z okresu 1000-1150. Opierając się głównie na relacji włoskiego inkwizytora Anzelma z Alessandrii (*Tractatus de haereticis*, lata sześćdziesiąte XIII wieku) na temat początków Kościoła katarskiego oraz na wizji Hildegardy z Bingen z lipca 1163 roku⁶, Hamilton postawił hipotezę, że pierwsza dobrze zorganizowana misja dualistów wyruszyła z Konstantynopola na Zachód około roku 1101, a wyraźna ekspansja katarów w zachodniej Europie rozpoczęła się około 1140 roku. Ta druga data zgadza się z odkryciem w 1143 lub 1144 roku w Nadrenii wspólnoty heretyckiej, uważanej dziś za pierwsze potwierdzone zgromadzenie katarskie. Obie daty odpowiadają zresztą

reformację, przekł. W.J. Popowski, Gdańsk-Warszawa 2002, s. 27-90. Prezentacja poglądów na temat wpływów bogomilskich na te herezje, zob.: M. Barber, dz. cyt. s. 29.

⁵ B. Hamilton, *Wisdom from the East*, w: *Heresy and Literacy, 1000-1530*, ed. P. Biller, A. Hudson, Cambridge 1994, s. 38-60.

⁶ Zamieszczonej w liście oznaczanym jako 169 r.

dwóm pierwszym krucjatom do Ziemi Świętej (I krucjata – 1095-1101; II krucjata – 1147-1149). Ponadto Hamilton nie wyklucza, że wpływy bogomilów w Europie Zachodniej miały miejsce już na początku XI wieku. Tyleż interesujący, co sporny wydaje się pogląd tego badacza, że w związku z ożywieniem kontaktów między Europą Zachodnią i Bizancjum w pierwszej połowie XII wieku, w Konstantynopolu powstała wspólnota dualistyczna łacinników, która „westernizując” bogomilizm (przede wszystkim poprzez przekłady apokryfów używanych przez bogomilów, tekstu rytuału i Nowego Testamentu), przygotowała akcję misyjną wśród zachodnich chrześcijan. Powyższe ujęcie – w perspektywie „hipotezy bogomilskiej” – tłumaczyłoby, dlaczego katarzy odkryci na Zachodzie w latach czterdziestych i sześćdziesiątych XII wieku nie byli postrzegani jako cudzoziemcy.

Ważnym stanowiskiem w kwestii pochodzenia katarów jest to reprezentowane między innymi przez południowofrancuską historyczkę Anne Brenon. Podkreśla ona, że wpływ bogomilów na Kościół katarski jest wyraźnie potwierdzony dopiero pod koniec XII wieku, kiedy miała miejsce misja bogomilskiego biskupa Niketasa, który nawrócił katarów na dualizm radykalny. Doszło więc do tego po tym, jak kataryzm w formie wspólnotowej został potwierdzony w Niemczech, południowej Francji i Włoszech. A zatem – według wspomnianej badaczki – ponieważ trudno mówić o katarach jako o zachodniej kontynuacji rozwijających się na Wschodzie bogomilów, należy uznać, że wschodnie i zachodnie Kościoły dualistyczne rozwijały się niezależnie, wyrastając z tej samej tradycji heretyckiej⁷.

⁷ A. Brenon, *La vrai visage du catharisme*, Portet-sur-Garonne 1988, s. 94-96.

Zwolenniczką oryginalnego poglądu o wpływach na kataryzm wspólnoty pryscylian działającej na Półwyspie Iberyjskim była historyczka pochodzenia austriackiego związana ze znaną francuską szkołą historyczną *Annales*, Lucie Varga (1904-1941)⁸. Autorka ta zestawiała poglądy i sposób organizacji wspólnoty katarskiej z pryscylianami⁹, członkami ruchu religijnego rozwijającego się w Hiszpanii w IV-VI wieku i potępionego przez tamtejszy Kościół jako heretycki. Varga swoje przypuszczenie starała się uwiarygodnić na kilka sposobów. Po pierwsze, wskazywała, że od XI do XIII wieku między arabską Hiszpanią a południem Francji dokonywała się żywa wymiana religijna, filozoficzna i kulturowa. Po drugie, podkreślała, że na Półwyspie Iberyjskim istniały wspólnoty gnostyckie, co miał potwierdzać arabski uczony al-Biruni (973-1048) w swojej księdze *Al-asar al-bakija...* (*Pomniki pozostałe po minionych wiekach...*). Po trzecie zaś, nawiązywała do działalności samych pryscylian. W związku z tym odwoływała się do 17 punktów, w których została potępiona nauka pryscylikańska na synodzie w Bradze w 563 roku. Kanon czwarty tego synodu odrzuca chrystologiczny doketyzm, natomiast na mocy kanonu piątego i szóstego wyłączono ze społeczności wiernych tych, którzy utrzymywali, że dusze ludzi pochodzą z Boskiej substancji i zamieszkiwały w niebie,

⁸ L. Varga, *Les Cathares sont-ils des Néomanichéens ou Néognostiques?*, „Revue de l'histoire des religions” 1939, CXX, s. 175-193; szczególnie s. 186-192. Por. M. Dobkowski, *Kilka uwag na temat relacji między gnostycyzmem a kataryzmem*, w: *Odcienie gnozy*, red. M. Piróg, Katowice 2007, s. 104-116.

⁹ Na temat pryscylian zob. np.: H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976. Współcześnie część badaczy podważa gnostycką interpretację pryscylianizmu.

nim po upadku zostały uwięzione w ludzkim ciele. Ponadto punkty siódmy i ósmy potępiały wierzenie, że Diabeł nie został stworzony przez Boga, lecz pochodzi od ciemności, oraz że jest twórcą niektórych stworzeń na świecie. Aby wzmocnić prawdopodobieństwo wpływów pryscyliańskich na kataryzm, austriacka historyczka powoływała się na częste występowanie wyrażen *credentes* i *perfecti* w tekstach przypisywanych Pryscylianowi. Wspomniane sformułowania mogą – według badaczki – świadczyć o podziale wspólnoty pryscyliańskiej na wierzących i doskonałych, podobnie jak to miało miejsce w Kościele katarskim. Jednak „wątek pryscyliański” nie został podjęty przez innych uczonych.

II

Niemcy

Chociaż z kataryzmem łączony jest przede wszystkim obszar południowej Francji oraz północnych i środkowych Włoch, to pierwsze jego ślady jako zorganizowanej wspólnoty pochodzą z Niemiec. Tutaj też została zanotowana po raz pierwszy nazwa „katarzy”. Zapoczątkował ją nadreński teolog i opat Egbert z Schönau¹. Od niego słowo to przyjęło się wśród średniowiecznych herzejologów na określenie wspólnot dualistycznych w Niemczech oraz w północnych Włoszech². W języku niemieckim nazwa ta stała się nawet ogólnym określeniem heretyka – *der Ketzer*, od niego zaś pochodzi polski „kacerz”. Również w Niemczech – na początku lat trzydziestych XIII wieku – zostały wprowadzone zasady postępowania władz kościelnych w celu zwalczania heretyków, między innymi katarów, które stały się następnie podstawą inkwizycji papieskiej.

Pierwsze świadectwa działalności wspólnot katarskich w Niemczech pochodzą z połowy XII wieku z północ-

¹ „To są ci, których w potocznym języku nazywa się katarami” (łac. *Hi sunt quos vulgo catharos vocant*), PL 195, kol. 13-14.

² Wbrew przekonaniu, które zapoczątkował w połowie XIX wieku badacz kataryzmu Charles Schmidt, w średniowieczu nie istniało utożsamienie nazwy „katarzy” z greckim *katharoi*, czyli „czyści”. Na temat nazwy katarzy zob. J. Duvernoy, *La religion...*, dz. cyt., s. 302-304.

no-zachodniego obszaru Cesarstwa Niemieckiego, tj. z Nadrenii oraz Dolnej Lotaryngii. Znaleźć je można w liście Everwina ze Steinfeld skierowanym do Bernarda z Clairvaux, w liście duchowieństwa diecezji Liège (Dolna Lotaryngia) do papieża Lucjusza II, w trzynastu kazaniach przeciw katarom Egberta z Schönauf, a także w korespondencji wybitnej średniowiecznej mistyczki Hildegardy z Bingen.

1. Zorganizowane wspólnoty dysydenckie w latach czterdziestych XII wieku

Everwin (zm. 1152), prepozyt klasztoru premonstratensów w Steinfeld koło Kolonii, w 1143 lub 1144 roku zwrócił się do Bernarda z Clairvaux z prośbą o udzielenie rady w kwestii pojawienia się dwóch grup heretyckich³. W opisie pierwszej z nich znajdujemy cechy, które – po zestawieniu z późniejszymi informacjami mówiącymi już bezsprzecznie o wspólnotach katarskich – pozwalają określić ją tym mianem.

Taka oto jest herezja tych ludzi. Mówią, że tylko ich jest Kościół, gdyż jedynie oni podążają ścieżką Chrystusa. Starają się być prawdziwymi naśladowcami życia apostołskiego, nie poszukując tych rzeczy, które są światowe, nie posiadając domu, ani ziemi, ani czegokolwiek co byłoby ich własnością, jak Chrystus nie miał własności i nie zezwolił Swoim uczniom na prawo własności [...].

W swojej diecie zakazują [spożywania] mleka pod jakąkolwiek postacią i tego co z niego zrobione, i tego co zrodziło się ze sto-

³ PL 182, kol. 676-680; WEH, s. 127-132.

sunku płciowego. W tej surowości odróżniają się od nas swoim sposobem życia. W kwestii sakramentów bardzo przestrzegają tajemnicy. Jednakże otwarcie nam wyznali, że przy ich codziennym posiłku na sposób Chrystusa i apostołów, przez Modlitwę Pańską konsekrują swoje pożywienie i napój, a zatem zmieniają je w Ciało i Krew Chrystusa, ażeby wyżywić siebie jako członki Ciała Chrystusowego. Powiadają, że my nie jesteśmy wierni prawdziemu sakramentów, lecz czemuś na kształt cienia, tradycji ludzi.

Otwarcie również wyznali, że oprócz [chrztu] wodą, chrzczą i byli chrzczeni ogniem i Duchem, przytaczając świadectwo Jana Chrzciciela, który chrzcząc wodą, mówił o Chrystusie: „on was chrzcić będzie Duchem świętym i ogniem”⁴, i w innym miejscu: „ja chrzczę wodą, ale wśród was stanął, którego wy nie znacie”⁵, jakoby miał powiedzieć: „on ochrzci was innym chrztem niż wodą”. To, że taki chrzest powinien być sprawowany przez nałożenie rąk, starali się wykazać przez świadectwo Łukasza w Dziejach Apostolskich, który opisując chrzest, jaki Paweł otrzymał od Ananiasza na polecenie Chrystusa, nie uczynił wzmianki o wodzie, a jedynie o nałożeniu rąk⁶. Cokolwiek innego znaleźli o nałożeniu rąk, zarówno w Dziejach Apostolskich, jak i w listach Pawła, odczytywali jako odnoszące się do tego chrztu. Do każdego spośród nich, który w ten sposób został ochrzczony, odnosili się jako do wybranego (*electum*) i mówili, że ma moc chrzcić innych, którzy okażą się tego warci i do konsekrowania Ciała i Krwi Chrystusa przy jego stole. Przez nałożenie rąk przechodzi się najpierw z klasy tych, których oni nazywają słuchaczami (*auditores*), w poczet wierzących (*credentes*); następnie zdobywa się pozwolenie, aby być obecnym przy ich modlitwach, aż zostanie się uznanym za wystarczająco wypróbowanego, aby stać się wybranym (*electum*). Oni nie mają zaufania do naszego chrztu. Potępiają małżeństwo [...]”⁷.

⁴ Mt 3,11. Cytaty biblijne porównywałem z wydaniem Wulgaty: *Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart 1994 oraz jej tłumaczeniem na język polski: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie polskim W.O. Jakuba Wujka SJ, tekst poprawili ks. S. Styś SJ i ks. W. Lohn SJ, Kraków 1962.

⁵ J 1, 26.

⁶ Dz 9, 17.

⁷ PL 182, kol. 677-678; WEH, s.128-130. Wszystkie tłumaczenia, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora.

Informacje Everwina należy uznać za wiarygodne choćby z tego powodu, że osobiście uczestniczył w przesłuchaniach pojmanych heretyków. Ponadto przedstawiona przez niego charakterystyka kataryzmu dobrze odpowiada późniejszemu świadectwom dotyczącym tego ruchu. Jak można zauważyć w przytoczonym fragmencie, katarzy uważali się za wyznawców prawdziwego Kościoła, który jest Kościołem ubogich. Miał się on składać z trzech grup wyznawców: znajdujących się najniżej w hierarchii słuchaczy, wyżej stojących wierzących i umieszczonych na jej szczycie wybranych. Struktura ta pokrywa się ze znanym później podziałem na zwykłych sympatyków, wierzących oraz doskonałych. Jednak terminologia, która się tu pojawia: „słuchacze” i „wybrani”, to własna interpretacja Everwina, dokonana zapewne pod wpływem opisów manichejczyków przez św. Augustyna, jak uważa wybitny badacz kataryzmu Jean Duvernoy⁸. W relacji zostało też wspomniane, że katarzy posiadali biskupów – takim właśnie mianem został określony przez kościelnego autora jeden z dwóch pojmanych heretyków, którzy nie chcieli wyrzec się swojej wiary i zostali przez tłum wrzuceni do ognia⁹. Drugi, na-

⁸ J. Duvernoy, *Le catharisme*, t. 1: *La religion des cathares*, Toulouse 1989, s. 235, przyp. 60.

⁹ „Tu, w sąsiedztwie Kolonii, wykryto niedawno pewnych heretyków, z których część, po uczynieniu nakazanej pokuty, została przywrócona Kościołowi. Dwóch jednakże – człowiek, który był nazywany ich biskupem i jego towarzysz – występowało przeciwko nam na zgromadzeniu duchowieństwa i świeckich w obecności samego pana arcybiskupa i kilku szlachetnie urodzonych, broniąc swojej herezji słowami Chrystusa i Apostoła [tj. Ewangelii i Listów św. Pawła – M.D.]. Lecz kiedy zdali sobie sprawę, że nie mogą dowieść swoich twierdzeń, poprosili o dzień zwłoki, aby poradzić się ludzi uczonych w wierze spośród swoich towarzyszy, zapewniając, że pojedną się z Kościołem, jeśli uznają swoich nauczyci-

zwany „towarzyszem” (*socius*), mógł być „starszym synem” (*filius maior*), czyli biskupem pomocniczym, jak to miało miejsce w Langwedocji podczas dysputy w Tuluzie w 1178 roku. Wówczas po stronie katarskiej brali w niej udział biskup Tuluzy i jego *filius maior*.

W powyższym tekście znajdujemy dużo wiadomości na temat katarskich praktyk religijnych. Najwięcej miejsca poświęcono chrztowi duchowemu, znanemu z późniejszej tradycji katarskiej jako *consolamentum*. Był to ryt inicjacyjny, dzięki któremu katarski wierzący w wyniku otrzymania Ducha Świętego przechodził do klasy doskonałych i uzyskiwał obietnicę zbawienia. Wspomniane tu biblijne uzasadnienia dla tej ceremonii (Mt 3, 11; J 1, 26; Dz 9, 17) znajdujemy w późniejszym rytuale katarskim pochodzącym z południa Francji i spisany w języku prowansalskim, a dwa z nich (Mt 3, 11; Dz 9, 17) w *Rytuale florenckim* zapisany po łacinie. Świadczy to nie tylko o spójności kataryzmu mimo jego rozległości w czasie i przestrzeni, ale także o tym jak szczegółowe informacje uzyskał Everwin. Ryt nałożenia rąk, według przytaczanej tu relacji, służy nie tylko wyświęceniu doskonałego, ale jest także gestem inicjacyjnym przy przechodzeniu z jednego kręgu wiernych do drugiego. Spośród obrzędów została wymieniona „konsekracja żywności i napojów przez Modlitwę Pańską”. W tym

cieli za niezdolnych do zadowalającej odpowiedzi. W innym przypadku woleliby raczej umrzeć, niż być pozbawieni swoich wierzeń. Tak też zostało uzgodnione – byli przekonywani przez trzy dni, ale się nie wyrzekli. Następnie, wbrew naszej woli, zostali pochwyteni przez lud poruszony zbyt wielką ich gorliwością i wrzuceni do ognia, gdzie spłonęli. Co jest najbardziej zdumiewające, znosili oni śmierć w ogniu nie tylko cierpliwie, ale i z radością”, PL 182, kol. 677; WEH, s. 128-129.

określeniu odnajdujemy katarską ceremonię błogosławienia chleba, która – co oczywiste, choćby z powodu doketyzmu katarów – nie była konsekracją w rodzaju ofiary Mszy Świętej. Także zasady dyscypliny przedstawione przez premonstratenskiego autora wskazują na wspólnotę katarską. Surowość życia, unikanie spożywania mleka i jego produktów oraz „tego co zrodziło się ze stosunku płciowego” (czyli zapewne mięsa), a także odrzucanie małżeństwa, to cechy etyki katarskiej. Mimo że w relacji Everwina brak bezpośredniego świadectwa na temat nauki dualistycznej schwytych heretyków, przytoczone przez niego poglądy i praktyki pozwalają uznać ich za przedstawicieli wspólnoty religijnej nazywanej później katarami.

Z tego samego czasu, choć z nieco innego rejonu, bo z Dolnej Lotaryngii, pochodzi kolejny dokument potwierdzający działanie wspólnoty heretyckiej uważanej przez część badaczy za katarską¹⁰. Jest to list duchowieństwa diecezji Liège (1145) do papieża Lucjusza II informujący o pojawieniu się nowej herezji, która „zatacza szerokie kręgi”¹¹. Autor listu zawiadamia też, że część heretyków została schwytana, przesłuchana i osądzona. Niektórzy z nich zostali wrzuceni przez wzburzony tłum do ognia, jednak większość umieszczono w klasztorach,

¹⁰ Takiego zdania jest Stanisław Bylina, ze względu na podział wspólnoty na słuchaczy, wierzących i chrześcijan: tenże, *Ruchy heretyckie w średniowieczu. Studia*, Warszawa 1991, s. 13. Założenie o tym, że heretycy z Liège to katarzy, przyjmuje Jean Duvernoy: tenże, *Le catharisme*, t. 2: *L'histoire des cathares*, Toulouse 1989, s. 109; również Malcolm Barber umieszcza tę wzmiankę wśród pierwszych świadectw mogących dotyczyć katarów: tenże, *Katarzy*, przekł. R. Sudół, Warszawa 2004, s. 30.

¹¹ PL 179, kol. 937-938; WEH, s. 139-141.

aby oczekiwali na decyzję papieża. Jednego z nawróconych wysłano do Rzymu (prawdopodobnie z listem), aby odbył pielgrzymkę, ale również – jak należy sądzić – żeby mógł służyć swoją wiedzą na temat wykrytej wspólnoty. O poglądach i praktykach heretyków wspomina w następujący sposób:

Zwolennicy tej herezji dzielą się między sobą na kilka stopni: słuchaczy (*auditores*), którzy są wprowadzani w błędy i wierzących (*credentes*), którzy już zostali sprowadzeni na manowce. Mają oni, podobnie jak my, swoich chrześcijan (*christianos*), kapłanów i innych prałatów. Ich bluźnierstwa są odrażające: zaprzeczają, że grzechy są odpuszczane przy chrzcie; utrzymują, że sakrament Ciała i Krwi Chrystusa jest zbędny; twierdzą, że przez nałożenie ręki biskupa niczego się nie udziela; wierzą, że nikt nie otrzymuje Ducha Świętego inaczej, niż dzięki swoim poprzednim dobrym uczynom; potępiają małżeństwo; głoszą, że tylko ich Kościół jest Kościołem katolickim; osądzają każdą przysięgę jako zbrodnię. Lecz ci, którzy podążają za tymi niegodziwościami, udają, że wraz z nami uczestniczą w naszych sakramentach, aby pod tym pozorem czynić swoją nieprawość¹².

Wzmianki o heterodoksyjnej grupie są tu znacznie uboższe niż w przypadku relacji Everwina. Czytelna jest informacja o złożonej organizacji odkrytej wspólnoty – mamy tu bowiem do czynienia z trzema kręgami wiernych: słuchaczami, wierzącymi oraz chrześcijanami. O ile nazwy dwóch niższych kręgów mogą być przykładem – jak u Everwina – *interpretatio manichaeica*, o tyle określenie „chrześcijanie” może wskazywać na nazwę nadawaną katarskim doskonałym przez ich wyznawców (o czym wiemy z późniejszych źródeł). Przypuszczenie, że duchowieństwo Liège zwalczało właśnie katarów, jest

¹² PL 179, kol. 938; WEH, s. 140-141.

tym bardziej prawdopodobne, iż opisywana tu hierarchia heretycka była rozbudowana i w istocie tworzyła alternatywny Kościół. W tym czasie na zachodzie Europy tak rozbudowaną organizację mógł posiadać tylko kataryzm. Zainteresowanie autora listu chrztem, Duchem Świętym i nałożeniem ręki przez biskupa może świadczyć o nie dość precyzyjnie rozpoznanej przez niego katarskiej nauce o *consolamentum*. Chociaż odrzucenie Eucharystii i przysięgi należało również do katarskich przekonań, nie były to cechy wyróżniające kataryzm spośród innych heterodoksyjnych ruchów religijnych.

2. Kataryzm w latach sześćdziesiątych XII wieku i jego późniejsze trwanie (do początku XIV wieku)

Prawie dwadzieścia lat później w dokumentach kościelnych z Nadrenii znowu pojawiają się informacje o działalności wspólnot, które już wprost nazwano katarskimi. Chodzi tu przede wszystkim o trzynastą *Kazań przeciw katarom* (*Sermones contra catharos*)¹³ Egberta z Schönaui (około 1120-1184) z 1163 roku. Pochodzący z Nadrenii Egbert, teolog i erudyta, studiował w Paryżu, gdzie prawdopodobnie zetknął się z pierwszymi komentarzami dzieł Arystotelesa. Tu poznał także Reginalda z Dassel (zm. 1167), któremu zadedykował streszczenia swoich kazań przeciw tym heretykom. W okresie, gdy Egbert zwalczał katarów, Reginald był arcybiskupem Kolonii. Jeszcze przed 1155 rokiem Eg-

¹³ PL 195, kol. 11-98.

bert został kanonikiem kapituły jednego z kościołów w Bonn. Właśnie w tym mieście po raz pierwszy zetknął się z katarami i prowadził z nimi dyskusje. W 1155 roku wstąpił do klasztoru benedyktyńskiego w Schöna u (koło Trewiru), a w 1166 roku został jego opatem. Podczas pobytu w Schöna u uczestniczył w działaniach przeciwko katarom tak w Bonn, jak i w Moguncji. Przesłuchując podejrzanych o herezję, pozyskiwał aktualną wiedzę na temat działających tu wspólnot. Egbert znany jest nie tylko jako polemista antykatarski, ale także jako przewodnik duchowy i autor żywota swojej siostry i znanej wizjonerki Elżbiety z Schöna u. Nie może zatem dziwić, że osoba o takim przygotowaniu teologicznym, duchowym i erudycyjnym¹⁴ oraz doświadczeniu w kontakcie z katarami pozostawiła obszerne i rzeczowe świadectwo rozwoju wczesnego kataryzmu.

Sermones contra catharos Egberta składa się z krótkiego wstępu, wzmianki o pochodzeniu katarów, przedstawienia ich 10 tez, które autor uważał za heretyckie, oraz obszernego odparcia tych herezji.

O małżeństwie. Herezja pierwsza. Istotnie są tacy, do których odnoszą się te słowa, którzy ganią i potępiają małżeństwo, i zapowiadają wieczne potępienie tym, którzy pozostają w małżeństwie aż do końca.

[Herezja] druga: O unikaniu mięsa.

[Herezja] trzecia: O stworzeniu ciała [...], że wszystkie ciała zostały uczynione przez Diabła.

¹⁴ Zanł między innymi pism św. Augustyna, o czym świadczy dodanie *Wyciągu z [dzieł – M.D.] św. Augustyna na temat manichejczyków (Excerptum de manichaeis ex sancto Augustino, PL 195, kol. 98-102) po Kazaniach przeciw katarom.*

[Herezja] czwarta: O chrzcie dzieci [...]. Utrzymują, że chrzest może być bez wartości dla ochrzczonych dzieci, gdyż nie mogły pragnąć chrztu z własnej woli, ani uczynić wyznania wiary.

[Herezja] piąta: O chrzcie wodą [...]. Ci, którzy dołączyli do ich sekty, zostali ponownie ochrzczeni w tajemny sposób, który nazywają chrztem Duchem Świętym i ogniem.

[Herezja] szósta: O duszach zmarłych. Wierzą, że w godzinie śmierci dusze zmarłych idą albo do wiecznej szczęśliwości, albo na wieczne potępienie. Odrzucają pogląd Kościoła powszechnego, że istnieją kary czyścicowe, gdzie pewne dusze wybranych są oczyszczane z grzechów, z których nie całkiem oczyściły się przez właściwą pokutę w tym życiu.

[Herezja] siódma: O pogardzie dla Mszy. Lekceważą i uważają za bezwartościowe Msze odprawiane w kościołach.

[Herezja] ósma: O Ciele i Krwi Pana. Wierzą oni, że Ciało i Krew Chrystusa nie może w żaden sposób stać się dzięki naszej konsekracji, ani nie może być przez nas przyjęte podczas komunii.

[Herezja] dziewiąta: O człowieczeństwie Zbawiciela. Mianowicie w kwestii Pana Zbawiciela błędzą w ten sposób, że twierdzą, iż nie narodził się naprawdę z Dziewicy i nie przyjął w rzeczywistości ludzkiego ciała, lecz rodzaj ciała pozornego [*simulatum carnis speciem*] i że nie zmartwychwstał, lecz udawał śmierć i zmartwychwstanie.

[Herezja] dziesiąta: O duszach ludzkich. Powiadają, że ludzkie dusze są niczym innym jak tymi duchami-odstępcami [*apostas spiritus*], które zostały wypędzone z królestwa niebieskiego na początku świata, do ciał ludzkich mogły wejść, aby zasłużyć na zbawienie poprzez dobre uczynki, lecz tylko gdy należeć będą do tej sekty¹⁵.

Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że każda heretycka teza wymieniona przez Egberta odzwierciedla katarską doktrynę i praktykę (choć jedne

¹⁵ PL 195, kol. 14-16.

bardziej dokładnie, a inne mniej). Interesujące, że niemiecki teolog w dwóch punktach (trzecim i dziesiątym) odnotował poglądy, które możemy uznać za odbicie katarskiej antropogonii i antropologii. Ich główne wątki – jak wiadomo z późniejszych przekazów – mówią właśnie o ciałach uczynionych przez Diabła i o aniołach-du-szach, które zostały wypędzone z nieba. Spod heretyckiego twierdzenia o uczynieniu ciała przez Diabła prze-ziera także katarski dualizm, wiara w innego niż Bóg stwórcę świata materialnego i jego rzeczy. Należy podkreślić, że spośród rozpatrywanych tu świadectw dopiero w tekście Egberta mamy aluzję do dualizmu, głównego przecież rysu doktryny katarskiej. Tutaj także po raz pierwszy pojawia się bezpośrednie odniesienie do doke-tyzmu głoszonego przez katarów (herezja dziewiąta). Z tym przekonaniem wiążą się dwa inne: uznawanie Mszy Świętej za bezwartościową (herezja siódma) i odrzucenie wiary w przeistoczenie (herezja ósma). Dwa punkty w katalogu katarskich błędów niemieckiego teo-loga odnoszą się do nauki o chrzcie: piąty mówi o *con-solamentum*, szósty zaś o odrzuceniu chrztu dzieci. Ar-gumenty będące podstawą odrzucenia chrztu dzieci są dobrze znane z późniejszych źródeł – chodzi o brak świadomej decyzji w chwili przyjęciu chrztu i brak możliwości złożenia wyznania wiary podczas tej ceremonii. Egbert zauważa również dwie zasady katarskiej dyscy-pliny i etyki: odrzucenie małżeństwa i potępienie spo-żywania mięsa (herezja pierwsza i druga).

Z kataryzmem zetknęła się także Hildegarda z Bin-gen (1098-1179), najwybitniejsza mistyczka i wizjoner-ka średniowiecza. Dała tego świadectwo w kilku kaza-

niach, utrwalonych następnie w formie listów. Jeden z nich – napisany na prośbę Filipa z Heinsbergu (późniejszego arcybiskupa Kolonii) prawdopodobnie w 1163 roku – zawiera kazanie, które wygłosiła w Kolonii. Hildegarda, wielki autorytet duchowy swojej epoki, krytykuje w nim zaniedbania w działalności duszpasterskiej miejscowego duchowieństwa i przestrzega przed ludźmi, którzy prowadząc ascetyczne życie, stanowią zagrożenie dla Kościoła.

Lecz ludzie, którzy to będą czynić, sami uwiedzeni przez diabła i służący jako jego wysłannicy, nadejdą z bladymi obliczami i – strojąc się w szaty świętości – sprzymierzą się z wielkimi książętami tego świata. I zapytają ich [książąt – M.D.] o was: „Dlaczego trzymacie ich przy sobie i jak możecie znosić to, że macie ich obok siebie, kiedy plugawią całą ziemię swoją niegodziwością?”.

Ludzie, którzy mówią to o was, będą przechadzać się w czarnych szatach, nosząc przepisową tonsurę i we wszystkim będą ukazywać się ludziom jako pogodni i pełni pokoju. Co więcej, nie miłują oni chciwości i nie mają pieniędzy, a w skrytości mają wstrzemięźliwość za tak wielką cnotę, że trudno czynić im zarzuty. Diabeł jednakże jest w tych ludziach i objawia się im w zaślepiającej błyskawicy, jak to czynił na początku świata przed swoim upadkiem¹⁶.

W tym fragmencie, dobrze oddającym emocjonalny ton i profetyczny charakter wypowiedzi nadreńskiej wizjonerki, pojawiają się obserwacje obyczajowe i etyczne, które znajdują potwierdzenie w późniejszych świadectwach dotyczących kataryzmu. Mianowicie, opisani tu dysydenci religijni ubierają się w czarne szaty, a ich twarze są blade – taki wizerunek katarskich doskonałych

¹⁶ List 15r: *The Letters of Hildegard of Bingen*, trans. J.L. Baird, R.K. Ehrman, t. I, New York-Oxford 1994, s. 58-59.

znamy z późniejszego okresu z rejonu Langwedocji. Także wspomniane zachowanie wstrzemięźliwości i przestrzeganie zasad dobrowolnego ubóstwa to powszechnie znane cechy kataryzmu.

* * *

Mimo podjętych przez władze kościelne zdecydowanych działań: nawracania, kary banicji czy palenia na stosie, kataryzm przetrwał w Niemczech nie tylko do końca XII wieku, ale także funkcjonował tam w wieku następnym. W latach 1231-1233 część niemieckich katarów (wraz z waldensami i niewinnymi katolikami) padła ofiarą akcji antyheretyckiej prowadzonej przez świeckiego duchownego Konrada z Marburga (zm. 1233). W ten sposób wykorzystał on nadane mu uprawnienia inkwizycyjne (w sprawach życia i śmierci był śledczym i sędzią w jednej osobie, a skazany przez niego nie miał prawa apelacji). W drugiej ćwierci XIII wieku w arcyksięstwie Austrii zanotowano katarską naukę o *consolamentum* i o pozornym ukrzyżowaniu, a także Szatanie, który jest równy Bogu. Od antyheretyckiego autora Anonima z Pasawy (około 1260) dowiadujemy się o rytualnym zabójstwie chorego, który otrzymał *consolamentum*. Mogło to być tylko pomówienie, lecz niewykluczone, że mamy tu do czynienia z pierwszym świadectwem katarskiego zwyczaju *endury*, czyli powstrzymania się od pokarmów i napojów przez wierzącego, który otrzymał *consolamentum* umierających. Z kolei jeden z największych średniowiecznych kaznodziejów niemieckich, Berthold z Ratyzbony (zm. 1272), piętnuje he-

retyków, którzy głoszą naukę o „falszywym” ukrzyżowaniu. Ostatnie ślady niemieckiego kataryzmu datuje się na początek XIV wieku.

3. Podsumowanie

Kataryzm na terenach Cesarstwa Niemieckiego pojawia się od razu jako zorganizowana wspólnota religijna złożona z trzech kręgów wiernych, mająca nawet – jeśli brać dosłownie określenie Everwina – biskupa. Czy można jednak mówić o niemieckim Kościele katarskim w taki sam sposób, jak o biskupstwach dualistów we Francji czy we Włoszech? Aby nie wyjść poza ramy wiarygodnej hipotezy, należałoby powiedzieć, że nawet jeśli taki Kościół istniał, to działał bardzo krótko, gdyż nie pozostawił po sobie śladów w źródłach. Na przykład włoski inkwizytor Rajner Sacconi, który w swojej *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno* z 1250 roku przedstawia katalog aż 16 działających w tym okresie Kościołów dualistycznych – w tym z Włoch, z południa Francji, z Francji północnej oraz biskupstw bogomilskich¹⁷ – nie wspomina o katarskim Kościele Niemiec.

Katoliccy polemici w swoich opisach nowej, groźnej herezji zwracają uwagę przede wszystkim na katarską liturgię i moralność. Podkreślają wartość *consolamentum* (chrztu duchowego) oraz dyscypliny etycznej i pokarmowej, zgodnie zresztą z rzeczywistym ich znaczeniem dla katarów. Wydaje się też, że uwagi antyhere-

¹⁷ WEH, s. 336-337.

tyckich autorów o zachowaniu przez katarów tajemnicy („w kwestii swoich sakramentów bardzo przestrzegają tajemnicy”) oraz pozornego uczestnictwa w życiu Kościoła katolickiego („udają, że wraz z nami uczestniczą w naszych sakramentach”) dobrze oddają realia funkcjonowania wspólnot dualistycznych, które w dużym stopniu musiały działać w ukryciu. Znacznie słabiej jest natomiast przedstawiona dogmatyka, omawiana właściwie tylko przez Egberta z Schönau. Pojawiają się tu trzy punkty charakterystyczne dla nauki katarów: doketyzm chrystologiczny, ciała uczynione przez Diabła i dusze ludzkie będące upadłymi duchami. Dualizm, jak zostało wcześniej wspomniane, nie został tu potwierdzony wprost, można go jedynie wydedukować z powyższych twierdzeń. Lecz jaki był to dualizm? Skrajny czy umiarkowany? Pamiętając, że autorzy dwóch najważniejszych relacji, Everwin i Egbert, mieli osobisty kontakt z katarami, a ten drugi posiadał ponadto bardzo dobre – jak na swoją epokę – przygotowanie erudycyjne i intelektualne, można przyjąć założenie, że nauka o dwóch bogach (dualizm skrajny) na pewno zwróciłaby ich uwagę. W ideologii omawianych tu wspólnot katarskich można jeszcze zauważyć nawiązanie do naśladowania życia apostołskiego, a w związku z tym i do ideału dobrowolnego ubóstwa. Postawa ta wpisywała się w nurt odnowy Kościoła nazywany reformą gregoriańską i – w połączeniu z moralnym przykładem katarów (o czym pisała Hildegarda z Bingen) – pozwalała im łatwiej zdobywać zwolenników.

Dlaczego jednak kataryzm na terenie Rzeszy rozwijał się słabiej w porównaniu z południową Francją oraz

północnymi i centralnymi Włochami? Wydaje się, że duże znaczenie miały tu czynniki polityczno-społeczne utrudniające rozwój wspólnoty katarskiej w tym rejonie. Katarzy spotkali się w Cesarstwie z szybkim i zdecydowanym przeciwdziałaniem duchowieństwa, brakiem pozytywnego zainteresowania ze strony władzy świeckiej, a często także niechęcią – jak to pokazuje przypadek katarskiego biskupa i jego towarzysza z Kolonii – niższych warstw społecznych.

III

Langwedocja

1. Epoka rozwoju (1145-1209)

Kataryzm znalazł najlepsze miejsce dla swojego rozwoju w Langwedocji, pod panowaniem hrabiów Tuluzy i tam, gdzie sięgały wpływy królów Aragonii. Sprzyjające warunki dla pojawienia się religii „dobrych ludzi” na południu Francji tłumaczy się zwykle przyczynami dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, miały na to wpływ czynniki o charakterze powszechnym, odnoszące się nie tylko do Langwedocji czy Prowansji (której północna część należała od 1125 roku do władców hrabstwa tuluzańskiego), lecz także do kilku innych rozwiniętych regionów zachodniej Europy w tym okresie. Owe czynniki to: ożywienie gospodarcze (przede wszystkim rozwój handlu i wprowadzenie w obieg większej ilości srebrnego pieniądza), wzrost demograficzny i rozwój miast, a co za tym idzie – większa mobilność społeczna. W przypadku omawianego obszaru wspomniane zjawiska odnoszą się przede wszystkim do miast leżących na wybrzeżu Morza Śródziemnego, takich jak Marsylia, Montpellier i Narbonne, które korzystały z przebiegających w ich pobliżu wielkich szlaków handlowych, morskich i lądowych łączących Włochy z Półwyspem Iberyjskim.

Także miasta znajdujące się w głębi Langwedocji, na obszarze najintensywniejszego oddziaływania kataryzmu, odnosiły korzyści z koniunktury ekonomicznej, a powiększając swoje bogactwo, stawały się zdolne do politycznej autonomii. Wiele z nich już w XII wieku posiadało własny samorząd.

Druga grupa czynników sprzyjających rozwojowi religii „dobrych ludzi” na południu Francji wynika z politycznej i kulturowej specyfiki Langwedocji w XII i na początku XIII wieku. Chociaż obszar ten należał w większości do hrabiów Tuluzy, to jednak dziedzictwo domu tuluzńskiego nie było ani jednolite, ani scentralizowane. Pozostawało ono rozdzielone przez ziemie rodu Trencavelów, obejmujące od 1150 roku hrabstwa Béziers, Carcassonne, Albi i Razès. Trencavelowie, choć nominalnie podporządkowani władcom Tuluzy, prowadzili niezależną politykę. O ziemie między Garonną i Alpami rywalizowali z Rajmondynami także królowie Aragonii, próbujący zresztą ekspansji po obu stronach Pirenejów. Ważne jest także to, że terytorium Langwedocji, podobnie jak inne obszary południa Francji (np. Akwitania), charakteryzowało się dużą ilością ziem alodialnych, czyli wolnych od tego rodzaju zależności feudalnych, jak pomoc zbrojna lub materialna. W związku z tym stosunki lenne były tu albo bardzo słabe, albo wręcz w ogóle nie istniały. Typową dla feudalizmu hierarchiczną relację senior-wasal zastępowała na tym obszarze umowa o wzajemnej pomocy między szlachcicami, nazywana *convenientia*. Akcentowała ona stosunek równości między stronami. Taka struktura władzy, oparta na policentryczności i uznawaniu niezależności, nie pozostawała bez wpły-

wu na sposób myślenia możnych i rycerzy. Wytworzyła się tu zatem specyficzna ideologia i styl życia, których kluczowym pojęciem było słowo *parage* (*paratge*), oznaczające „honor”, „równość”, „prawość”, „szlachectwo krwi”, ale i „szlachetność serca”. Odnosiło się ono tak do życia politycznego, jak i religijnego czy uczuciowego. Kolejnym czynnikiem stwarzającym dobre warunki do rozwoju kataryzmu w Langwedocji była trudna sytuacja duchowieństwa świeckiego. Większość obszaru, na którym rozwijał się kataryzm, należała do arcybiskupstwa w Narbonne (między innymi biskupstwa Tuluzy, Carcassonne i Béziers). Jednak dwie ważne diecezje Albi i Agen wchodziły w skład innych metropolii, leżących daleko poza ziemiami hrabiów Tuluzy, odpowiednio: Bourges i Bordeaux. Już to utrudniało nadzór nad działalnością duszpasterską lokalnego duchowieństwa. Ponadto możnowładcy z Langwedocji unikali płacenia dziesięciny, a jeżeli już wspierali Kościół, to raczej wspomagali dobrze rozwijające się klasztory, w których tradycyjnie spodziewali się spocząć po śmierci. Również społeczności poszczególnych miast dbały raczej o swoje interesy i niezależność władzy samorządowej, niż o wspieranie Kościoła. Nic zatem dziwnego, że pozycja kleru w społeczeństwie Langwedocji na przełomie XII i XIII wieku była tak niska, iż niektórzy duchowni ze wstydu mieli nawet zaczesywać tonsurę¹.

Dynamika ekonomiczna, mobilność społeczna, decentralizacja władzy świeckiej oraz osłabienie Kościoła były

¹ Sytuację polityczną i społeczną w Langwedocji przed krucjatą przeciwko albigensom dobrze przedstawia Malcolm Barber: tenże, dz. cyt., s. 38-63.

czynnikami, które stworzyły dobre środowisko nie tylko dla rozwoju kataryzmu, ale także dla innych religijnych ruchów dysydenckich i prądów kulturowych. Jednym z nurtów kultury związanych z Langwedocją, prawie tak silnie jak kataryzm, była tworzona w języku prowansalskim poezja trubadurów. Narodziła się ona na początku XII wieku w Akwitanii i przez dwa stulecia ogarnęła nie tylko Langwedocję i Prowansję, lecz także Kastylię i Aragonię na zachodzie, Owernię na północy oraz północne Włochy. Jej główne tematy to kobieta i miłość dworna. Choć liryka trubadurów przeznaczona była przede wszystkim dla słuchaczy na dworach arystokracji i rycerzy, to wędrowni poeci i muzycy pochodzili ze wszystkich grup społecznych. Obok królów (jak Alfons II z Aragonii) i książąt (jak Wilhelm z Poitiers, który był uważany za pierwszego trubadura) znaleźć można w tym gronie rycerzy, mnichów, ubogich kleryków, a także poetów wywodzących się spośród kupców, rzemieślników czy służby dworskiej. Wśród liryków języka prowansalskiego były także poetki (nazywane *trobairitz*), choć nie tak licznie reprezentowane. Na 460 znanych autorów poezji trubadurskiej tylko 20 to kobiety. Wśród nich największą sławę zdobyła hrabina de Die².

² Istnieje pogląd, według którego na poezję trubadurów wpływ miała doktryna katarska. Zob. D. de Rougement, *Miłość a świat kultury zachodniej*, przekł. L. Eustachiewicz, Warszawa 1999; J. Prokopiuk, *Trubadurzy – kryptokatarzy?*, w: tenże, *Piękno jest tylko gnozy początkiem*, Katowice 2006, s. 18-21. O kontekście kulturowo-społecznym ruchu trubadurów zob. C. Duhamel-Amado i G. Brunel-Lobrichon, *Życie codzienne w czasach trubadurów*, przekł. A. Loba, J. Kowalski, Poznań 2000. Soterycznego znaczenia miłości dwornej dowodzi Mircea Eliade w dziele *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III, tłum. A. Kurys, Warszawa 1995, s. 69-71.

Na obszarze Langwedocji i Prowansji istniały także liczne gminy żydowskie. W największych z nich, znajdujących się w Narbonne i Lunel (miejscowość leżąca między Montpellier i Nîmes), rozwijała się myśl filozoficzna, teologiczna i ezoteryczna. Tu, w latach 1150-1250, ukształtował się nurt tzw. kabały prowansalskiej, zwanej też teozoficzną. Łączyła ona z jednej strony wpływy neoplatońskie i gnostyczne, z drugiej zaś godziła filozofię arabsko-żydowską z ortodoksją talmudyczną. Do jej najważniejszych przedstawicieli należeli Abraham ben Izaak, Abraham ben Dawid, Jakub ben Saul (nazywany także ha-Nazir) oraz najśłynniejszy z nich, Izaak Ślepy. To prawdopodobnie w tym środowisku, mającym cechy ascetycznego bractwa, zostało skompilowane jedno z trzech najwybitniejszych dzieł kabały, *Księga Jasności*³ (*Sefer ha-Bahir*). Ma ona formę midraszu i chociaż jest stosunkowo niewielka (liczy około 12 tysięcy słów), porusza wiele ważnych i rozwijanych później w kabale tematów. Objasnia między innymi ezoteryczne znaczenie liter alfabetu hebrajskiego (ich kształt, kolejność i wzajemne związki), omawia koncepcję dzieśięciu sefirot (z występującym już podziałem na siedem niższych i trzy wyższe), a także wprowadza ideę wędrówki dusz, nazwaną później *gilgul*. Naukę przedstawioną w *Księdze Jasności* kontynuował Izaak Ślepy. Rozbudował on między innymi ideę sefirot i wprowadził ważny termin *En Sof*, oznaczający obszar poza możliwością poznania, czyli odnoszący się do ukrytego i nieznanego

³ Tytuł ten tłumaczony jest także jako *Księga światła ukrytego*.

bóstwa. Ten wybitny kabalista miał także nadać terminowi *qabala* znaczenie „tradycja ezoteryczna”, czyli takie właśnie, jakie mu dziś przypisujemy. Pomimo inspiracji gnostycyzmem, nauki o wędrówce dusz, a także ascezy praktykowanej przez kabalistów, współcześni badacze nie znajdują powiązań pomiędzy kabałą langwedocko-prowansalską a kataryzmem. Tłumaczą to najczęściej tym, że doktryna katarska była zdecydowanie dualistyczna, a zatem niechętna widzialnemu światu, podczas gdy kabaliści nie odrzucali materialnego świata, choć widzieli w nim potencjalnie destrukcyjne siły.

Grunt dla późniejszego rozwoju kataryzmu przygotowały dwa chrześcijańskie ruchy dysydenckie, ogarniające swym wpływem południe Francji. Chodzi tu o henrycján i petrobruzjan. Nie głosili doktryny dualistycznej i nie byli zorganizowani w Kościoły, jednak ich krytyka Kościoła instytucjonalnego, odrzucenie niektórych dogmatów (np. grzechu pierworodnego w przypadku henrycján i podkreślanie jednorazowości transsubstancjacji podczas Ostatniej Wieczerzy przez petrobruzjan) oraz odwoływanie się wyłącznie do Nowego Testamentu ośmielało do różnych sposobów interpretacji chrześcijaństwa. Przywódca ruchu henrycján, wędrowny kaznodzieja Henryk z Lozanny (zwany też Henrykiem Mnichem), nauczał w latach 1116-1145 na rozległym terytorium od Le Mans w północno-zachodniej Francji po Lozannę, a pod koniec tego okresu wygłaszał kazania na południu Francji – w Poitiers, Bordeaux i Tuluzie. Według jednego z badaczy, Martina Erbstössera, w okresie, gdy źródła o Henryku zamilkły, miał on dołączyć do organizującej się na południu Francji wspólnoty ka-

tarskiej⁴. Z kolei założyciel ruchu petrobruzjan, Piotr z Bruis, działał w latach 1119-1140 na obszarze od Alp po Gaskonię⁵.

Pierwsze świadectwa

Przyjmuje się, że dwa pierwsze świadectwa, mówiące o katarach jako o zorganizowanej wspólnocie na południu Francji, związane są z misją św. Bernarda z Clairvaux w Langwedocji oraz z dysputą między katolikami i heretykami w Lombers. Jednak mimo zgody większości badaczy, nie ma ostatecznej pewności, że źródła te dotyczą właśnie działalności zachodnioeuropejskich dualistów.

Bernard z Clairvaux (1090-1153), jeden z największych przedstawicieli średniowiecznego chrześcijaństwa – wybitny mistyk, kaznodzieja, doradca papieży i królów – natknął się na heretyków, którzy mogli być katarami, gdy głosił kazania na południu Francji przeciw Henrykowi z Lozanny. Miało to miejsce w maju i czerwcu 1145 roku, gdy Bernard odwiedził między innymi Bordeaux, Poitiers, Tuluzę i Albi. O antyheretyckiej działalności Bernarda w Tuluzie pisał jego towarzysz podróży i późniejszy biograf, Gotfryd z Auxerre (zm. około 1190), w liście do kapituły w Clairvaux. Cysterski autor pisał tam między innymi:

⁴ M. Erbstösser, *Les hérétiques au Moyen Ages*, trad. J.-M. Verdu, Leipzig 1984, s. 90.

⁵ Na temat henrycjian i petrobruzjan zob. M. Lambert, *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*, przekł. W.J. Popowski, Gdańsk-Warszawa 2002, s. 73-82.

W tym mieście [Tuluzie – M.D.] było zatem nieco ludzi przychylnych heretykowi [tj. Henrykowi z Lozanny – M.D.]: kilku spośród „tkaczy”, których oni nazywają „arianami” [*arianos*]. Co do tych, którzy sprzyjali tej herezji, to było ich wielu i najznaczniejszych w mieście.

Wezwano Henryka, wezwano „arian”, a ludność obiecała, że w przyszłości nikt ich nie przyjmie, jeśli nie wytłumaczą się publicznie. Zbyt wiele byłoby mówić o ucieczce Henryka i kryjówkach „arian”. Ci spośród nich, którzy byli w mieście, zbiegli, widząc znaki i cuda, które się działy, my zaś wierzymy, że miasto zostało całkowicie uwolnione od wszelkiej heretyckiej zarazy⁶.

Sam tekst nie daje wyraźnych przesłanek do uznania wzmiankowanych grup heretyckich za katarów. Jednak słowem „tkacze” byli określani w tym czasie –jak potwierdził to w 1163 roku Egbert z Schönau – katarzy z północnej Francji. Również nazwa „arianie”, według opinii współczesnego badacza kataryzmu Jeana Duvernoy, od połowy XI wieku była używana na określenie zachodnich dualistów⁷. Mimo pewnych wahań, także wielu innych badaczy jest zdania, że Bernard z Clairvaux podczas swojej akcji antyheretyckiej na południu Francji zetknął się z kataryzmem⁸.

Dwadzieścia lat później, w 1165 roku w Lombers, kilkanaście kilometrów na południe od Albi, odbyła się

⁶ J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 204; PL 185, kol. 411-412.

⁷ Tenże, *Le catharisme...*, dz. cyt., s. 301.

⁸ Np.: S. Bylina, *Ruchy heretyckie...*, dz. cyt., s. 15; H. Fichtenau, *Heretics and Scholars in the High Middle Ages 1000-1200*, trans. D.A. Kaiser, University Park 1998, s. 82-83; M. Barber, dz. cyt., s. 94. Ostrożniej na ten temat wypowiada się Malcolm Lambert: „Biograf Bernarda [Gotfryd z Auxerre – M.D.] znajduje inną grupę w Tuluzie, nazywaną przez niego «arianami», którą niekiedy utożsamia się z katarami, lecz dowody na to są skąpe”, M. Lambert, *The Cathars*, Oxford 1998, s. 41.

debata między heretykami określanymi jako „dobrzy ludzie” a przedstawicielami duchowieństwa katolickiego. Lomers, obwiedziona murami osada i górujący nad nią zamek, należały do biskupa Albi, który jednak oddał tę siedzibę w dzierżawę lokalnemu rycerstwu. Rycerze okazali się protektorami przesłuchiwanym heretyków. Debata była prowadzona przed trybunałem wybranym przez obie strony. Przewodniczył mu biskup Albi, Wilhelm, któremu towarzyszyli Gaucelin, biskup Lodève, trzech opatów oraz jeden człowiek świecki. Wśród obserwatorów znajdowały się najwybitniejsze osobistości duchowne i świeckie Langwedocji. Spośród ludzi Kościoła obecny był Pons, arcybiskup Narbonne, trzech innych biskupów i czterech opatów, natomiast władzę świecką reprezentowali między innymi: Rajmund Trencavel I (1150-1167) oraz Konstancja, żona hrabiego Tuluzy Rajmunda V. Ponadto w aktach debaty zapisano, iż przybyli na nią „prawie wszyscy mieszkańcy Albi i Lomers wraz z ludnością innych miast”⁹. Dla zorientowania się w metodzie zadawania pytań przez trybunał oraz w sposobach umiejętnego udzielania odpowiedzi przez zapytywanych, warto zaprezentować obszerny fragment relacji z przebiegu dysputy.

Najpierw biskup Lodève, na życzenie biskupa Albi i jego asystentów, zapytał tych, którzy nazywali siebie „dobrymi ludźmi”, czy uznają Prawo Mojżeszowe, Proroków, Psalmy, Stary Testament i doktorów Nowego Testamentu. Odpowiedzieli oni przed całym zgromadzeniem, że nie uznają Prawa Mojżeszowego, ani Proroków, ani Psalmów, ani Starego Testamentu, lecz jedynie Ewangelie, Listy Pawła, siedem Listów kanonicznych, Dzieje Apostolskie i Apokalipsę.

⁹ WEH, s. 190.

Po drugie, zapytał ich o wiarę, jak zazwyczaj ją przedstawiają. W odpowiedzi odrzekli, że nic nie powiedzą na ten temat, chyba że zostaliby zmuszeni.

Po trzecie, zapytał ich o chrzest dzieci i o ich zbawienie przez chrzest. Odpowiedzieli, że nie będą dyskutować na ten temat, ale że odpowiedzą na pytania dotyczące Ewangelii i Listów.

Po czwarte, zapytał ich o Ciało i Krew Pana: gdzie są one konsekrowane, przez kogo, kto je przyjmuje i czy konsekracja jest skuteczniejsza lub lepsza, jeśli została dokonana przez człowieka dobrego, niż gdy przez złego. Odpowiedzieli, że ci, którzy są godni ją otrzymać, będą zbawieni, a niegodni jej otrzymania ściągają na siebie potępienie¹⁰. Rzekli ponadto, że konsekracja jest ważna, jeśli została dokonana przez jakiegokolwiek dobrego człowieka, tak duchownego, jak i świeckiego. I nie chcieli powiedzieć nic więcej, gdyż nie można było ich zmusić do odpowiedzi na pytania o ich wiarę.

Po piąte, zapytał ich o małżeństwo oraz czy mąż i żona, którzy łączyli się cielesnie, mogą być zbawieni. Oni nie chcieli nic odpowiedzieć, za wyjątkiem tego, że mężczyzna i kobieta łączą się ze sobą, aby uniknąć pożądliwości i cudzołóstwa, jak mówi Święty Paweł w swoim liście¹¹.

Po szóste, zapytał ich o skrucę: czy skrucza w chwili śmierci prowadzi do zbawienia; czy wojownicy, którzy zostali śmiertelnie zranieni, zostaną zbawieni, jeśli okażą skrucę w chwili śmierci; czy każdy powinien wyznać swoje grzechy kapłanom i sługom Kościoła lub choćby świeckiemu, lub tym, o których Święty Jakub mówi: „wyznawajcie więc jedni drugim grzechy swoje”¹². W odpowiedzi rzekli, że dla chorych wystarczy, jeśli wyznają je komukolwiek, kogo wybiorą. Nie chcieli odpowiadać na pytanie o wojowników, gdyż Święty Jakub mówił jedynie o chorych.

¹⁰ Por. 1 Kor 11, 27-29.

¹¹ 1 Kor 7, 9.

¹² Jk 5, 16.

Zapytał ich jeszcze, czy żal w sercu i spowiedź wystarczą, czy też należy po skrusze uczynić naznaczoną pokutę, pościć, biczować się i dawać jałmużnę, ubolewając nad swoimi grzechami, jeśli jest się do tego zdolnym. Odpowiedzieli, że Jakub nie powiedział nic ponadto, że powinni spowiadać się i w ten sposób być zbawieni; oni nie próbują być lepszymi niż apostoł i dodawać niczego od siebie, jak to czynią biskupi.

Powiedzieli również inne rzeczy bez zapytywania. Potwierdzili, że nie mogą składać żadnej przysięgi, jak to Jezus powiedział w Ewangelii¹³, a Jakub w swoim Liście¹⁴. Mówili również, iż Paweł powiedział w swoim Liście, jacy biskupi i kapłani powinni być wyświęceni w kościołach¹⁵, i że jeśli ludzie wyświęceni nie są tacy, jak to określił Paweł, nie są oni biskupami i kapłanami, lecz żarłocznymi wilkami, obłudnikami i kusicielami, miłośnikami pozdrowień na rynku i poczesnych miejsc, pragnącymi tytułów rabbich i mistrzów, wbrew przykazaniu Chrystusa, nosicielami alb i lśniących szat, obnoszącymi na palcach złote pierścienie zdobione klejnotami, czego Pan, Jezus, nie zalecał. I wiele innych zarzutów czynili dalej¹⁶.

Na podstawie pytań, które zadawali członkowie trybunału, można spróbować ustalić, jakiej heretyckiej nauki oczekiwali. Oprócz katarów przesłuchujący mogli spodziewać się henrycjów lub petrobruzjan. Pytanie o uznawanie całego Pisma Świętego było zasadne tak w przypadku petrobruzjan, jak i katarów, gdyż zarówno jedni, jak i drudzy uznawali tylko Nowy Testament. Zagadnienie chrztu dzieci podejmowali w sensie negatywnym (tj. odrzucali go) zarówno henrycjanie, petrobruzjanie, jak i dualiści. Jednak dla kataryzmu chrzest dzieci jako element doktryny był mniej istotny, niż dla dwóch

¹³ Mt 5, 34-37.

¹⁴ Jk 5, 12.

¹⁵ 1 Tm 3, 2-7; Tt 1, 7-9.

¹⁶ WEH, s. 190-191.

pozostałych nurtów dysydenckich. Można sądzić, że gdyby pytającemu chodziło o katarów, zainteresowałby się raczej chrztem wodą. Pytanie o Eucharystię zostało powiązane z pytaniem dotyczącym osób, które mogą sprawować ten sakrament. W ten sposób biskup Lodève próbował ustalić, czy przedstawiciele owej wspólnoty są zwolennikami donatyzmu, to znaczy, czy odrzucają zasadę *ex opere operato* („na podstawie dokonanej czynności”), mówiącą o obiektywnym działaniu sakramentów, bez względu na postawę lub zasługi udzielającego. Co prawda donatyzm cechował doktrynę katarską, lecz bardziej charakterystyczny był dla zwolenników Henryka z Lozanny. Natomiast Piotr z Bruis szczególnie rozbudował swoje uzasadnienie dla odrzucenia Eucharystii. Twierdził on mianowicie, że przemiana chleba w Ciało Chrystusa, a wina w Krew miała miejsce tylko raz w historii i nie ma potrzeby jej powtarzać. Kolejny punkt przesłuchania dotyczył kwestii zbawienia małżonków, a więc także sakramentu małżeństwa. Przeciwno małżeństwu jako sakramentowi wypowiadali się henrycjanie, wyznawcy Piotra z Bruis oraz zachodni dualiści. Jednak to Henryk z Lozanny poświęcił najwięcej uwagi temu zagadnieniu, twierdząc między innymi, że wystarczy obopólna zgoda zainteresowanych, aby mogli uważać się za małżeństwo. Pytanie o skrucę, spowiedź i odpuszczenie grzechów miało służyć zapewne odkryciu herezji henrycjan, gdyż uważali oni, że do odpuszczenia grzechów wystarczy wzajemne ich wyznanie pomiędzy osobami świeckimi.

Z powyższej, dość pobieżnej analizy wynika, że pytania przedstawiciela trybunału rozjemczego zmierzały

raczej do zdemaskowania henrycjian i petrobruzjan niż katarów. Wypada zatem zapytać: z kim zetknęli się przesłuchujący? Przesłuchiwanie często odmawiali odpowiedzi, albo też ściśle trzymali się słów Nowego Testamentu. Przyznali się tylko do tego, że za podstawę wiary uznają jedynie Nowy Testament, że konsekracja Eucharystii jest ważna, jeśli została dokonana przez dobrego człowieka bez względu na to, czy był nim duchowny, czy świecki (ale nie potępił udzielania sakramentów przez niegodnych kapłanów, unikając w ten sposób oskarżenia o donatyzm), oświadczyli również, że nie mogą składać przysięgi oraz zdecydowanie potępił bogactwo duchowieństwa, które nie żyje zgodnie z nakazami ewangelicznymi. Przeciwwstawienie się bogactwu dostojników kościelnych jest typowe zarówno dla ówczesnych wystąpień reformatorskich, jak i heterodoksyjnych, nie może więc pomóc w rozpoznaniu doktryny przesłuchiowanych. Także podkreślenie ważności postawy moralnej konsekrującego nie jest cechą doktrynalną, która pozwalałaby uznać przesłuchiowanych przez trybunał biskupa Albi za katarów. Natomiast poszlakami pozwalającymi rozpoznać w grupie przesłuchiowanych zachodnich dualistów są: wzmianka o nieskładaniu przysięgi (ten punkt etyki katarskiej potwierdza cytowany wcześniej list duchowieństwa diecezji Liège do papieża Lucjusza z 1145 roku) oraz sprawne posługiwanie się Nowym Testamentem (wydaje się, że odwoływali się oni do niego z większą umiejętnością, niż mogliby to czynić zwolennicy Piotra z Bruis).

W wyniku debaty biskup Lodève w imieniu trybunału rozjemczego wydał wyrok potępiający przesłuchiwa-

nych jako heretyków. Ci z kolei tym mianem określili biskupa¹⁷. Dalej nastąpiło dość zagadkowe wydarzenie, gdyż przesłuchiwani wygłosili wyznanie wiary, które było ortodoksyjne, a więc nie nosiło cech ani doktryny katarskiej, ani dwóch innych, wspominanych już nauk uznanych za heretyckie¹⁸.

Jak zatem widać przesłanki doktrynalne pozwalające uznać grupę przesłuchiwaną w Lombers za katarów nie są w oczywisty sposób przekonujące. Czy istnieje na to inny, pozadoktrynalny dowód? Wydaje się, że może nim być określanie przesłuchiwanych mianem „dobrych ludzi”, które w Langwedocji w późniejszych dziesięcioleciach było nazwą katarskich doskonałych. Kolejnym argumentem może być to, że na soborze katarskim, który odbył się w Langwedocji w Saint-Félix-de-Caraman zaledwie dwa lata później, mówi się już o katarskim Kościele Albi, a nawet o jego biskupie. Arno Borst posunął się do przypuszczenia, że pierwszym biskupem Kościoła Albi mógł być wzmiankowany w aktach dysputy w Lombers Oliwer, przywódca grupy (*secta Oliverii*)¹⁹, która stanęła przed trybunałem katolickiego biskupa Albi²⁰.

Dlaczego więc – jeśli przyjąć, że heretykami potępionymi w Lombers byli katarzy – nie przedstawili oni swoich prawdziwych poglądów? Być może, jak potwierdzają świadectwa z rejonu Niemiec, katarzy ujawniali tylko część swojej nauki (tę bliższą katolickiej ortodoksji), tak ze względu na swoje bezpieczeństwo, jak

¹⁷ Tamże, s. 192.

¹⁸ Tamże, s. 193.

¹⁹ Tamże, s. 192.

²⁰ A. Borst, *Les Cathares*, trad. Ch. Roy, Paris 1978, s. 198.

i z powodu łatwiejszego pozyskiwania nowych zwolenników. Ponadto późniejsza debata w Tuluzie z 1178 roku pokazuje, że katarzy przed trybunałem legatów papieskich i lokalnych prałatów także ukryli swoją prawdziwą wiarę i dopiero zgromadzeni tam duchowni i świeccy ujawnili ich właściwe dogmaty.

Sobór katarski w Saint-Félix-de-Caraman (1167)

Jednym z najważniejszych wydarzeń w historii langwedockich katarów, a także w dziejach całego kataryzmu, był sobór²¹ w Saint-Félix-de-Caraman (dzisiejsze Saint-Félix-Lauragais), miejscowości leżącej w połowie drogi między Tuluzą i Carcassonne. Chociaż trwają spory co do autentyczności świadectwa, które o nim mówi, a także co do czasu²², w którym się odbył, to jednak większość historyków uznaje, że istotnie miał on miejsce, a zwołany został w 1167 roku, zgodnie zresztą z datą, którą podaje źródło. Skąd biorą się związane z nim wątpliwości? Świadectwo, o którym mowa, to wyjątki z trzynastowiecznych kopii dokumentów, opisujących obrady międzynarodowego zgromadzenia katarów oraz poświadczających wytyczenie granicy pomiędzy nowo utworzonym katarskim biskupstwem Tuluzy i Carcassonne.

²¹ Wydaje się uzasadnione nazwanie tego zgromadzenia katarskiego „soborem”, gdyż przybyli nań katarzy z różnych krajów. Tym różnił się on od synodów w Mosio (lata osiemdziesiąte XII wieku) we Włoszech czy w Pieusse (1226) na południu Francji, w których uczestniczyli przedstawiciele wspólnoty katarskiej tylko tych krajów.

²² Bernard Hamilton jest zdania, że sobór katarski mógł odbyć się w latach 1174-1177. Zob. B. Hamilton, *The Cathar Council of Saint-Félix reconsidered*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 48, 1978, s. 23-53.

ne w drugiej połowie XII wieku²³. Wspomniane wyjątki opublikował w połowie XVII wieku południowofrancuski historyk Guillaume Besse²⁴, obiecując przedstawić wkrótce pełne wydanie katarskich dokumentów. Jednak nie uczynił tego i co więcej – nigdy nie odnaleziono oryginalnego rękopisu, którym się posługiwał. Nie wchodząc w szczegóły polemiki dotyczącej świadectwa Besse’a²⁵, należy zaznaczyć, że na korzyść jego oryginalności przemawia między innymi to, iż najważniejsi z wymienionych w nim dostojników katarskich są potwierdzeni przez inne źródła pochodzące tak z rejonu Francji, jak i Włoch²⁶.

Główną postacią soboru w Saint-Félix-de-Caraman był bogomilski biskup z Konstantynopola, Niketas. Ten charyzmatyczny przedstawiciel wschodniego dualizmu reprezentował jego odmianę radykalną (skrajną), tj. wiarę

²³ W 1223 roku Piotr Isarn, niedawno wybrany biskup Kościoła Carcassonne, postanowił zreorganizować swój Kościół i odnowić jego archiwum. Wysłał więc Piotra Pollana (Polhana) do Tuluzy, aby z dokumentów tamtejszego biskupstwa katarskiego skopiował odnośne świadectwa, M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 48-49.

²⁴ G. Besse, *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*, Paris 1660, s. 483-486.

²⁵ Najnowszą dyskusję nad autentycznością i datowaniem tego dokumentu omawia Malcolm Barber: tenże, dz. cyt., s. 180, przyp. 3.

²⁶ Niketas, bogomilski biskup z Konstantynopola oraz Marek, twórca wspólnoty katarskiej we Włoszech, zostali wymienieni przez dwa źródła włoskie: anonimowe *De haeresi catharorum in Lombardia*, napisane przed 1214 rokiem, oraz *Tractatus de haereticis* autorstwa dominikańskiego inkwizytora Anzelma z Alessandrii, pochodzące z lat sześćdziesiątych XIII wieku. Z kolei Bernard Rajmund, wyswięcony w Saint-Félix-de-Caraman biskup Tuluzy oraz jego *filius major* Rajmund de Baimiac są wzmiankowani w listach okólnych strony katolickiej z 1178 roku o przebiegu ich przesłuchania w Tuluzie. Ponadto o tym pierwszym wspomina *Chronica* Wilhelma z Puylaurens napisana w trzeciej ćwierci XIII wieku. Wreszcie Piotr Isarn, biskup Carcassonne, jest potwierdzony przez dokumenty inkwizycyjne, między innymi przez słynny rękopis 609 z Bibliothèque Municipale w Tuluzie.

w dwóch niezależnych, równych sobie bogów, dobrego i złego. Jak można wnioskować z tekstu opublikowanego przez Besse'a²⁷, inicjatywa zwołania międzynarodowego zgromadzenia katarów wyszła ze strony wspólnoty z Tuluzy, określanej już Kościołem²⁸. W soborze uczestniczyli ponadto: Robert d'Epemon, biskup Kościoła północnej Francji; Marek z Lombardii (którego Niketas być może już we Włoszech wyświęcił na biskupa Lombardii); Sicard Cellarier, biskup Albi; Bernard Cathala z Kościoła Carcassonne oraz „rada” Kościoła Agen²⁹. Na początku spotkania Kościoły, które nie miały jeszcze biskupów, wyłoniły kandydatów do tej godności. Katarzy z Tuluzy wybrali Bernarda Rajmunda, karkasończycy – Guirauda Merciera, a przedstawiciele wspólnoty z Agen Rajmunda de Casals. Następnie Niketas udzielił *consolamentum* przedstawicielom poszczególnych Kościołów, a potem wyświęcił ich na biskupów³⁰.

Po tym ważnym dla całego kataryzmu wydarzeniu przedstawiciel wschodnich dualistów wygłosił kazanie do Kościoła Tuluzy:

²⁷ Korzystałem z tłumaczenia francuskiego: J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 216-218.

²⁸ Tamże, s. 216.

²⁹ Tamże. W tekście Besse'a nazwę tego Kościoła oddaje słowo *aranensis*, które najczęściej jest poprawiane na *agenensis*, więc odnoszące się do miasta Agen, leżącego na północny zachód od Tuluzy i Albi. Jednak Pilar Jiménez, historyczka z południa Francji, opowiada się za pierwotną formą *aranensis* i odnosi ją do regionu Val d'Aran, leżącego u północnych zboczy Pirenejów, obecnie w granicach Hiszpanii; główna jego miejscowość to Vielha. Zob. P. Jiménez, *Relire la charte de Niquinta*, „Heresis” 1994, nr 22, s. 1-26 i „Heresis” 1994, nr 23, s. 1-28. Taka interpretacja nazwy Kościoła katarskiego może wskazywać na zamierzenia misyjne katarów skierowane ku obszarom Półwyspu Iberyjskiego.

³⁰ J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 216-217.

Proście mnie, abym powiedział wam, czy zwyczaje pierwotnych Kościołów³¹ były łagodne czy surowe. Odpowiem wam w ten sposób: siedem Kościołów Azji zostało rozdzielonych i rozgraniczonych i żaden z nich nie występował przeciw prawom innego. A Kościoły Romanii, Dragowicy, Milingii, Bułgarii i Dalmacji [*Eccl. Romanae*³², *et Drogemetiae*³³, *et Meliniquiae*³⁴, *et Bulgariae*, *et Dalmatiae*] zostały rozdzielone i rozgraniczone, i żaden z nich nie występuje przeciwko prawom innego. Tak więc żyją one w pokoju między sobą – czyńcie tak i wy³⁵.

Dokument Besse'a informuje dalej o wyznaczeniu granicy między katarskimi diecezjami Tuluzy i Carcassonne. W tym celu wybrano mieszaną komisję, w skład której weszło po ośmiu przedstawicieli z obu zainteresowanych Kościołów. Następnie Kościoły te sporządziły dokumenty o przebiegu zdarzeń³⁶.

Jak się zdaje, najważniejszą przyczyną zwołania katarskiego zgromadzenia w sercu Langwedocji była chęć rozdzielenia tamtejszej rosnącej wspólnoty na kilka diecezji i wyświęcenie dla nich biskupów. Sobór potwier-

³¹ Tłumacz tekstu Jean Duvernoy stawia tu pytanie: o tradycję jakiego Kościoła chodziło – chrześcijańskiego czy bogomilsko-katarskiego? Z kolei Malcolm Lambert widzi w tym skrócie wystąpienia Niketasa wyraźny program ideowy pokazujący ciągłość tradycji eklezjalnej: od siedmiu Kościołów *Apokalipsy* św. Jana, poprzez pięć Kościołów dualistów wschodnich, aż po sześć biskupstw katarskich przez niego ustanowionych, tenże, *The Cathars*, dz. cyt., s. 47-48.

³² Duvernoy widzi w tej nazwie Cesarstwo Bizantyjskie (tenże, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 217, przyp. 14), podczas gdy Lambert odnosi ją tylko do stolicy Cesarstwa, Konstantynopola (tenże, *The Cathars*, dz. cyt., s. 47).

³³ Dla Lamberta *Drogometia* to Dragowica (Druguncja), umieszczana w Tracji, Macedonii lub w rejonie rzeki Dragowicy, na południowy wschód od Sofii (tenże, *The Cathars*, dz. cyt., s. 48), podczas gdy Duvernoy sytuuje ją tylko w Macedonii, na zachód od Salonik.

³⁴ Kościół Milingii Duvernoy (tenże, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 73-74) i Lambert (tenże, *The Cathars*, dz. cyt., s. 48) umieszczają na Peloponezie, uznając, że wziął swoją nazwę od obszaru zamieszkiwanego przez słowiańskie plemię Milingów.

³⁵ J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 217.

³⁶ Tamże, s. 218.

dził istnienie Kościoła Albi (*Ecclesia Albigensis*), który posiadał już wcześniej swojego biskupa, a także trzech innych Kościołów, których biskupów dopiero teraz wyznaczono. Były to: Kościół Tuluzy (*Ecclesia Tolosana*), Kościół Carcassonne (*Ecclesia Carcassonensis*) oraz Kościół Agen (*Ecclesia Agennensis*). Dla podniesienia autorytetu całego wydarzenia zaproszono biskupa z północnej Francji, a także przebywającego w północnych Włoszech bogomilskiego biskupa Niketasa, który przybył na zgromadzenie wraz z przywódcą włoskich katarów Markiem. Chociaż Jean Duvernoy podkreśla, że w dokumencie Besse'a nie ma mowy o przyjęciu dualizmu radykalnego w miejsce umiarkowanego³⁷, to jednak bardzo prawdopodobnie brzmi opinia Malcolma Lamberta, że reorganizacja katarskiego Kościoła Langwedocji wykroczyła (w sposób zamierzony lub nie) poza sprawy terytorialne i administracyjne, pociągając za sobą zmianę tradycji i doktryny dualistycznej z umiarkowanej na radykalną, której wyznawcą był Niketas³⁸. Zwraca ponadto uwagę staranne wyznaczenie granicy między Kościołem Tuluzy i Carcassonne (która zresztą opierała się w pewnej mierze na podziale terytorialnym biskupstw katolickich). Świadczy to zapewne o większym przywiązaniu przez katarów południowofrancuskich do idei terytorialności, niż to miało miejsce w przypadku ich włoskich braci, żyjących w bardziej zurbanizowanym i mobilnym społeczeństwie. Organizacja eklezjalna katarów langwedockich ustanowiona przez sobór w Saint-

³⁷ Tamże, s. 219.

³⁸ M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 46. Podobną opinię wyraża Malcolm Barber: tenże, dz. cyt., s. 64.

-Félix przetrwała – z pewną modyfikacją polegającą na powołaniu Kościoła Razès podczas synodu w Pieusse w 1226 roku – do drugiej połowy XIII wieku.

Debaty i polemiki

Wspomniane wcześniej misja kaznodziejska Bernarda z Clairvaux i debata w Lombers są dobrą ilustracją postępowania Kościoła ze wspólnotą katarską aż do początku XIII wieku. Podstawową metodą było wówczas kaznodziejskie przekonywanie, co pozostawało w związku z opinią tego wybitnego mistyka i teologa, że heretyków należy w pierwszym rzędzie nawracać, a tylko opornych karać poprzez wyłączenie ich ze wspólnoty wiernych lub nawet oddanie w ręce władzy świeckiej. Dysputy z katarami prowadzili przede wszystkim, ze względu na słabość lokalnej organizacji kościelnej, członkowie powoływanych przez papieża misji. Byli to z reguły cystersi. Jest rzeczą znamionną, że debaty te miały miejsce głównie za pontyfikatu Innocentego III (1198-1216), który zwalczanie herezji uczynił jednym z najważniejszych elementów swojej działalności. Zanim jednak do tego doszło, na południu Francji odbyły się jeszcze dwie dysputy: w Tuluzie w 1178 roku i ponownie w Lombers w 1185 roku, lub zaraz po nim.

W Tuluzie Bernard Rajmund, biskup katarskiego Kościoła tuluzkańskiego i jego *filius maior*, Rajmund de Baimiac, zostali przesłuchani przed trybunałem złożonym między innymi z legatów papieskich: opata klasztoru w Clairvaux Henryka z Marcy oraz kardynała Pio-

tra z Pawii, a także hrabiego Tuluzy Rajmunda V (1148-1194). Obaj papiescy wysłannicy sporządzili następnie listy okólne opisujące przebieg wypadków³⁹. Przedstawiciele Kościoła katarskiego, podobnie jak heretycy podczas przesłuchania w Lombers w 1165 roku, wygłosili (a w tym przypadku nawet odczytali w języku ludowym, tj. prowansalskim) całkowicie prawowierne wyznanie wiary. Jednak w odróżnieniu od tamtej debaty zebrani zaprotestowali, twierdząc, że słyszeli członków wspólnoty, której reprezentanci stoją przed nimi, głoszących twierdzenia heretyckie.

Zapewnili, że słyszeli od niektórych z nich, iż istnieją dwaj bogowie, jeden dobry, drugi zły. Dobry stworzył tylko rzeczy niewidzialne, takie, które nie mogą się zmienić lub zepsuć, zły natomiast ukształtował niebiosa, ziemię, ludzi i inne rzeczy widzialne. Inni potwierdzili, że słyszeli podczas ich kazań, iż Ciało Chrystusa nie może być konsekrowane przez niegodnego kapłana lub takiego, który dopuścił się zbrodni. Co więcej, inne osoby oświadczyły, że słyszały, jak mówili podczas kazań, że mąż i żona żyjący ze sobą nie mogą zostać zbawieni. Inni mówili także, iż słyszeli od nich, że chrzest dzieci nie jest skuteczny i zapewniali, iż wypowiadali oni wiele innych bluźnierstw przeciw Bogu, Świętemu Kościołowi i wierze katolickiej [...] ⁴⁰.

Ponadto przedstawiciele katarscy, powołując się na Ewangelię Mateusza (5, 34-37)⁴¹, odmówili złożenia przysięgi.

Świadeństwo przedstawiające debatę w Tuluzie jest istotne z kilku powodów. Najważniejszy jest taki, że po raz pierwszy zostało potwierdzone, iż heretycy, z który-

³⁹ Zostały one następnie umieszczone w *Chronica* Rogera z Hoveden (zm. 1201).

⁴⁰ Fragment *Chronica* Rogera z Hoveden, WEH, s. 197-198.

⁴¹ Tamże, s. 199.

mi zmagaly się władze kościelne w Langwedocji, to dualiści, i to należący do nurtu radykalnego. Po drugie, została tu ujawniona taktyka, którą posługiwali się oni podczas publicznych przesłuchań przed dostojnikami kościelnymi i świeckimi. Polegała ona mianowicie na wygłaszaniu w takich sytuacjach zasad wiary zgodnych z ortodoksją. Po trzecie zaś fakt, że zebrani zarzucili katarom, iż ich prawdziwa nauka jest inna i na dowód tego przytoczyli jej główne punkty, świadczy o tym, że dualiści głosili swoje kazania jawnie i od dawna.

Druga debata w Lombers odbyła się niedługo po objęciu godności przez nowego katolickiego biskupa Albi, Wilhelma IV, w 1185 roku. Jego przeciwnikami w dysputacie byli katarzy pod przywództwem swojego biskupa Albi, Sicarda Cellerier. W dyskusji katarzy przedstawiali swoje stanowisko w sposób bardziej otwarty, gdyż – jak odnotował kronikarz Wilhelm z Puylaurens – biskup katarski miał stwierdzić, że patriarchowie Starego Testamentu: Abel, Noe, Abraham, Mojżesz i Dawid nie zostaną zbawieni⁴². Wiązało się to z nieuznawaniem przez katarów Starego Testamentu.

Liczba debat katolicko-katarskich w sposób wyraźny zwiększyła się po objęciu Stolicy Apostolskiej przez Innocentego III. Pierwsza z nich została zorganizowana w Carcassonne w 1204 z inicjatywy króla Aragonii, Piotra II (1196-1213), który był suwerenem tych ziem. Udział w niej wzięli ze strony Kościoła legaci papiescy, którymi byli cystersi z Fontfroide, Piotr z Castelnau i brat Raul, a także biskup Carcassonne. Trybunałowi przewod-

⁴² Za: M. Barber, dz. cyt., s. 100.

niczył król Aragonii, któremu asystowało trzynastu stronników katarów i tyluż zwolenników strony katolickiej. Grupie katarów przewodniczył Bernard de Simorra (Cimora), być może już wówczas biskup katarskiego Kościoła Carcassonne. Dualiści nie od razu przyznali się do swoich poglądów, a po okresie unikania odpowiedzi oświadczyli wreszcie – jak o tym informuje list Piotra II – że:

istniało trzech bogów, a nawet więcej, potwierdzając, że wszystkie rzeczy widzialne zostały stworzone przez złego boga i dodając, aby dopełnić bluźnierstwa i na swoje potępienie, że bóg, który dał prawo Mojżeszowe, był zły. Przyznali się oni nawet do tego [...], że Jezus Chrystus miał za ojca mężczyznę, tak samo jak miał za matkę kobietę. Całkowicie odrzucali sakramenty chrztu i ołtarza oraz powszechne zmartwychwstanie ciał; wyznawali otwarcie, że błogosławiona Dziewica Maria nie została poczęta przez cielesnych rodziców [...] ⁴³.

Mimo ogłoszenia przez króla Aragonii (w obecności przedstawicieli Kościoła) uczestniczących w dyspucie katarów heretykami, władza świecka nie użyła przeciw nim przemocy. W punktach doktryny katarów przedstawionej w liście Piotra II można dostrzec zasady ich nauki, które są dla niej typowe: zły bóg, który nadał prawo Mojżeszowe i był stwórcą rzeczy widzialnych; doketyzm maryjny; odrzucenie zmartwychwstania ciał (wynikające z potępienia materii) oraz nieuznawanie sakramentów Kościoła katolickiego. „Trzej bogowie”, którzy pojawiają się w powyższym tekście, to zapewne nieprecyzyjne odzwierciedlenie katarskiej nauki o Trójcy Świętej. Choć poglądy katarów w tym względzie nie były

⁴³ Cytat za: J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 243.

ostatecznie ustalone, można przyjąć, że Osoby Trójcy wyobrażali sobie w sposób hierarchiczny: najwyższą był Bóg Ojciec, niżej znajdował się Syn Boży i najniżej Duch Święty, co nie musiało negować przekonania o ich współistotności. Wzmianka o większej liczbie bogów miała zapewne na celu podkreślenie niedorzeczności katarskich poglądów.

Szczególne natężenie dysput katolicko-katarskich przypadło na lata 1206-1207 i związane było z działalnością Diego, biskupa Osmy i jego towarzysza Dominika Guzmána (późniejszego założyciela zakonu dominikanów i świętego), podprzeora kapituły katedralnej w tej miejscowości. W trakcie ich pobytu w Rzymie zimą 1205/1206 roku papież Innocenty III wydał im polecenie udania się do Langwedocji. W Montpellier dołączyli do Piotra z Castelnau i brata Raula. Różnili się od nich jednak sposobem nawracania, gdyż wędrowali nie w konnym orszaku jak legaci, tylko pieszo, starając się przekonywać nie tylko słowem, ale i własnym przykładem. Kilka dysput, które odbyli wysłannicy papieża i pobożni Kastylijczycy z „dobrymi ludźmi”, opisali kronikarze Piotr z Les Vaux-de-Cernay i Wilhelm z Puylaurens. Miały one miejsce w Servian koło Béziers, w samym Béziers, w Carcassonne i w Verfeil. Debaty były traktowane poważnie przez obie strony, o czym świadczy choćby czas ich trwania – kronikarz odnotował, że spotkania w Servian i Carcassonne trwały po osiem dni. Ostatnia z dysput, najdłuższa i najgłośniejsza, miała miejsce na początku 1207 roku w Montréal, na zachód od Carcassonne. Stronę katolicką reprezentowali kastylijscy kaznodzieje (biskup Diego i Dominik), a także papiescy

legaci (Piotr z Castelnau i brat Raul). Przeciwno nim stanęli wybitni reprezentanci połączonych katarskich Kościołów Carcassonne i Tuluzy, odpowiednio: Arnold Hot i Benedykt de Termes (w przyszłości katarski biskup Razès) oraz Pons Jourdan i Guilhabert de Castres (późniejszy katarski biskup Tuluzy i jeden z najśłynniejszych przedstawicieli langwedockiego kataryzmu). Arbitrami było czterech świeckich – rycerzy i mieszczan. Dysputa trwała aż piętnaście dni, a swoją argumentację – co istotne – obie strony przygotowywały na piśmie. Jednak utrwalone w ten sposób świadectwo zaginęło na początku krucjaty. Debata pozostała nierozstrzygnięta, choć – jak podaje jeden z kronikarzy – nawróciło się po niej 150 heretyków⁴⁴.

Przeciwko langwedockim katarom zwracali się nie tylko katolicy, ale także waldensi, przedstawiciele religijnego ruchu reformatorskiego szybko uznanego przez Kościół za heretycki. Inicjatorem ruchu był bogaty kupiec z Lyonu, Valdes (Waldo), który w latach siedemdziesiątych XII wieku, zabezpieczywszy materialnie ro-

⁴⁴ Opisując dysputę w Montréal, kronikarz Piotr z Les Vaux-de-Cernay wspomina, że katarzy wrzucili do ognia pismo strony katolickiej, aby w ten sposób wypróbować jego wartość. Wydarzenie to, łączone z osobą św. Dominika, zostało określone w późniejszej tradycji jako „cud w Fanjeaux”. Według tej tradycji podczas dysputy w miejscowości Fanjeaux (na zachód od Montréal) odwołano się do „sądu bożego”, wrzucając do ognia księgę katolicką i katarską. Podczas gdy katarska spłonęła w ogniu, katolicka ocalała, unosząc się ponad płomienie, co miało dowieść prawdziwości nauki katolickiej i fałszu katarskiej. Scena ta odgrywa ważną rolę w ikonografii św. Dominika. Jedno z najwcześniejszych jej przedstawień pochodzi z połowy XIV wieku z Pizy, a najbardziej znane zostało namalowane około 1500 roku przez Pedro Berruguete’a dla klasztoru św. Tomasza w Avili (obecnie znajduje się w Museo Prado w Madrycie). Zob. J. Dobkowska-Kubacka, *Przedstawienia heretyka w sztuce łacińskiego średniowiecza*, „Ikonothea” 2005, nr 18, s. 35-36.

dzinę, rozpoczął ubogie życie wędrownego kaznodziei. Nauczanie waldensów nie upowszechniało nowej doktryny, gdyż w swoich publicznych wystąpieniach nawoływali oni – powołując się na Pismo Święte – jedynie do skruchy i potępienia grzechów. Chociaż nie występowali przeciw Kościołowi, ich wspólnota nie została zatwierdzona na soborze laterańskim III w 1179 roku i pomimo złożenia przez Valdesa wyznania wiary na synodzie w Lyonie w 1180 roku, zostali potępieni w bulli *Ad abolendam* z 1184 roku. Mimo to, przynajmniej do początku XIII wieku, nie zamierzali tworzyć własnego Kościoła, choć w tym okresie prowadzili dyskusję tak z katarami, jak i ze stroną katolicką⁴⁵. Najbardziej interesujące wystąpienia waldensów przeciwko kataryzmowi miały formę pisemnych polemik. W latach dziewięćdziesiątych

⁴⁵ Waldensi, mimo prześladowań w średniowieczu, przetrwali do XVI wieku, kiedy to przyłączyli się do reformacji, dzięki czemu istnieją do dziś (co jest rzadkością w przypadku ruchów religijnych potępionych w średniowieczu). Obecnie liczebność wspólnoty waldenskiej, zorganizowanej w Kościół, ocenia się na około 50 tysięcy wiernych, z czego 2/3 zamieszkuje we Włoszech, a pozostali w Ameryce Południowej i Północnej (Urugwaj, Argentyna, Stany Zjednoczone). Współczesny Kościół Ewangeliczny Waldensów (*Chiesa Evangelica Valdese*) od 1979 roku tworzy federację z włoskim Kościołem Metodystycznym i jest zorganizowany według systemu prezbiteriańsko-synodalnego; kieruje nim siedmioosobowy zarząd (*Tavola Valdese*). Raz do roku w głównej siedzibie wspólnoty, w Torre Pelice (k. Pinerolo, we Włoszech), zbiera się synod. W 1881 roku powołano do życia *Società di Studi Valdesi*, stowarzyszenie zajmujące się badaniem historii waldensów (czasopismo: „*Bollettino della Società di Studi Valdesi*”), a od roku 1922 w Rzymie działa wydział teologiczny Kościoła waldenskiego. Waldensi znani są ponadto z działalności ekumenicznej. Strona internetowa Kościoła waldensów: <http://www.chiesavaldese.org>. Na temat waldensów po polsku: M. Lambert, *Herezje...*, dz. cyt., s. 99-118 i 209-239; K. Karski, *Waldensi*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2003, s. 369-370; tenże, *Waldensów Kościół*, w: tamże, s. 370-371. W innych językach o waldensach w średniowieczu: K. V. Selge, *Die ersten Waldenser*, Berlin 1967; J. Gonnert, A. Molnar, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974; *Les Vaudois des origines à leur fin (XII^e–XVI^e siècles)*, red. G. Audisio, Torino 1990.

XII wieku została zredagowana *Liber antiheresis*, której autorstwo przypisuje się jednemu z najzdolniejszych zwolenników Valdesa, dobrze wykształconemu Durandowi z Huesca, byłemu księdzu. Polemizując z nauką katarską, opierał się on na wyznaniu wiary Valdesa z 1180 roku. Waldeński autor wykazuje w swym traktacie bardzo dobrą znajomość katarskich wierzeń dotyczących radykalnego dualizmu (istnienie dwóch bogów i dwóch dzieł stworzenia), upadłych dusz, odrzucenia Starego Testamentu (choć jest świadom, że w dyskusjach katarzy odwołują się do jego niektórych ksiąg) i zanegowania zmartwychwstania ciał. Pisał także o katarskiej chrystologii, liturgii, organizacji wspólnoty oraz o koncepcji zbawienia⁴⁶. W 1207 roku podczas dysputy w Pamiers Durand wraz ze swoimi waldeńskimi towarzyszami uległ argumentom strony katolickiej, którą reprezentowali między innymi – znani już z debat z katarami – kastylijscy kaznodzieje: Diego, biskup Osmy i Dominik Guzmán. W następnym roku razem z członkami swojej grupy Durand udał się do Rzymu, aby Innocenty III potwierdził ich nawrócenie i zgodził się na prowadzenie przez nich życia zgodnego z regułą, jaką zaproponowali. Papież zatwierdził zasady życia religijnego nawróconych waldensów, nazywając nowe zgromadzenie „ubogimi katolickimi”⁴⁷. Jednym z celów tej wspólnoty, która działała w Aragonii, Langwedocji i Lombardii, było nawra-

⁴⁶ O treści *Liber antiheresis*: Ch. Thouzellier, *Catharisme et valdésisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Paris 1966, s. 60-71.

⁴⁷ Kwestia „ubogich katolickich” jako jeden z przykładów polityki rekuncyjnej Innocentego III została omówiona w: S. Bylina, *Ruchy heretyckie...*, dz. cyt., s. 55-76.

canie heretyków (głównie katarów i waldensów) poprzez nauczanie i przykład. Już jako katolik, na początku lat dwudziestych XIII wieku, Durand zredagował inne dzieło antykatarskie *Liber contra manicheos*⁴⁸, które stanowi rozwinięcie wcześniej wspomnianego traktatu, napisanego jeszcze w okresie waldeńskim. Tu też skopiował fragmenty anonimowego dzieła katarskiego, nadając mu tytuł *Tractatus manicheorum*⁴⁹. Innym autorem związanym z „ubogimi katolickimi”, współzałożycielem tego zgromadzenia był Ermengaud z Béziers. Zredagował on – jak się na ogół przyjmuje – dwa traktaty antykatarskie datowane na początek XII wieku: *Contra haereticos* i *Manifestatio heresis albigensium et lugdunensium*⁵⁰.

Nauka katarów langwedockich przed krucjatą

Nauka albigensów, czyli katarów langwedockich, z okresu przed krucjatą znana jest z kilku tekstów polemicznych. Oprócz traktatów napisanych przez Ermengauda z Béziers i Duranda z Huesca lub tych, które zostały im przypisane, ważne świadectwo o doktrynie katarskiej pozostawił Alain z Lille (około 1128-1203). Był on wybitnym intelektualistą i erudytą zachodniego chrześcijaństwa drugiej połowy XII wieku. Studiował u wiel-

⁴⁸ Obszernie na temat *Liber contra manicheos*: C. Thouzellier, *Catharisme et valdésisme...*, dz. cyt., s. 303-427.

⁴⁹ Zob. w niniejszej książce rozdział: *Traktat katarski (Tractatus manicheorum)*.

⁵⁰ Na temat Ermengauda de Béziers i dzieł mu przypisywanych: É. Delaruelle, *Ermengaud de Béziers*, w: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 15, kol. 754-757 oraz C. Thouzellier, *Catharisme et valdésisme...*, dz. cyt., s. 272-289.

kich mistrzów swoich czasów, takich jak Gilbert z Poitiers i Bernard z Clairvaux. Jego najbardziej znane dzieła to poetyckie encyklopedie sztuk wyzwolonych *De planctu naturae* i *Anticlaudianus*. Alain nauczał w Paryżu i w Montpellier, wstąpił także do zakonu cystersów. Pod koniec życia, w latach 1190-1202, prawdopodobnie w Montpellier, zredagował czteroczęściowe dzieło *De fide catholica*. W traktacie tym, broniąc wiary katolickiej, w każdej z ksiąg występował przeciw innemu z jej ideowych nieprzyjaciół, a zatem przeciw katarom, waldensom, żydom i poganom⁵¹. Choć dzieło to ma charakter erudycyjny, nie jest wykluczone, że Alain swoją wiedzę na temat katarów i waldensów pozyskiwał także z osobistych dyskusji z przedstawicielami tych wspólnot religijnych. Na nieco późniejszy czas (około 1210) datowane jest – wspomniane już wcześniej – dziełko *Manifestatio heresis albigensium et lugdunensium*⁵², przypisywane Ermengaudowi z Béziers. Jego wartość polega między innymi na tym, że zawiera rzadko potwierdzone gdzie indziej wątki nauki katarskiej.

Chociaż oba wspomniane teksty poświadczają istnienie radykalnej wersji dualizmu katarskiego w Langwedocji na przełomie XII i XIII wieku, to jednak autor *Manifestatio heresis albigensium* wspomina, iż wcześniejszą wersją dualizmu katarskiego w tym rejonie była jego odmiana umiarkowana. Sugeruje także, iż nie została ona całkiem wyparta przez dualizm skrajny. Tym niemniej główny nurt doktryny albigeńskiej przed kru-

⁵¹ Fragmenty dotyczące nauki katarów i sposobu jej formułowania w: WEH, s. 215-217.

⁵² Tamże, s. 231-234.

cją charakteryzował się wersją radykalną. Głosił on, że od początku istnieją dwaj bogowie, jeden będący zasadą światłości i dobra, drugi – zasadą ciemności i zła, nazywany przez katarów – jak twierdzi Alain z Lille – Lucyferem albo Diabłem. Od dobrego Boga pochodzą rzeczy duchowe, czyli dusze i aniołowie, natomiast od zasady zła – rzeczy widzialne i przemijające. Katarzy potwierdzają to przez odwołanie się do przypowieści o dobrym i złym drzewie i ich owocach (Mt 7, 18)⁵³. Według *Manifestatio* syn złego boga, nazywany przez katarów Melchizedek, Seir⁵⁴ lub Lucyfer, oczarował stworzenia dobrego Boga, nazywane „dziećmi Izraela”, zapanował nad niektórymi z nich, a część wysłał na ten widzialny świat, gdzie umieścił je w porzuconych ciałach. Oba teksty zgadzają się co do kwestii różnego pochodzenia ciał i dusz – te pierwsze pochodzą od boga złego, te drugie są zaś upadłymi aniołami z królestwa dobrego Boga. Oba świadectwa potwierdzają katarską naukę o reinkarnacji: *Manifestatio* mówi o tym, że dusze inkarnują się zarówno w ciała ludzkie, jak i zwierzęce, dopóki nie znajdą się w ciele doskonałego. Z kolei Alain z Lille mówi o możliwej liczbie 8 wcieleń, dopóki dusza nie zostanie oczyszczona. Według *Manifestatio* albigensi odrzucali prawo Mojżeszowe jako pochodzące od złego boga. Chrystus jako Syn Człowieczy został wysłany na ziemię, aby odszukać i zbawić „zaginione owce z domu

⁵³ „Nie może drzewo dobre rodzić owoców złych, ani drzewo złe rodzić owoców dobrych”.

⁵⁴ W związku z odniesieniem biblijnym Ez 35, 2-5: „Synu Człowieczy, zwróć oblicze swe przeciwko górze Seir [...] dlatego żeś była nieprzyjacielem wiecznym [...]”.

Izraela”⁵⁵. Tu jednak objawił się on w postaci duchowej (doketyzm chrystologiczny). Także Maria „nie należała do tego świata”⁵⁶, co koresponduje z przekonaniem wyrażonym w apokryfie *Pytania Janowe*, używanym przez umiarkowanych katarów włoskich. Według tego apokryfu Maria była aniołem (doketyzm mariologiczny). Zbawienie indywidualne duszy *albigensi* pojmują – według relacji *Manifestatio* – jako zamieszkanie w „ziemi nowej”, gdzie znajduje się dla niej odzienie, czyli ciało duchowe. Ponadto według tego samego tekstu południowofrancuscy katarzy – co jest zresztą cechą wspólną wszystkich zachodnich dualistów – odrzucali Eucharystię, małżeństwo, chrzest dzieci, wskrzeszenie ciał w świecie widzialnym oraz potępiali całkowicie liturgię Kościoła katolickiego.

Oprócz punktów doktryny katarskiej rozpowszechnionych w całym kataryzmie, w *Manifestatio* pojawiają się nowe, dość zaskakujące wątki. Jest nim między innymi motyw rozpoczęcia stwarzania przez złego boga i wykorzystania dwóch (czyli połowy) z jego stworzeń przez dobrego Boga do kreacji swojego świata. Kolejne tego typu twierdzenia mówią, że dobry Bóg miał dwie żony: Collam i Colibam⁵⁷, albo też, że Maria Magdalena była małżonką Chrystusa. Ten ostatni wątek jest zapewne pochodzenia gnostyckiego, gdyż zarówno w gnostyckiej Ewangelii według Marii Magdaleny, jak i w Ewangelii według Filipa tej samej proveniencji, pojawiają się

⁵⁵ Tu katarzy odwoływali się do Mt 15, 24; Łk 9, 56 i 19, 10.

⁵⁶ WEH, s. 232.

⁵⁷ W odniesieniu do Ez: 23, 4, gdzie Collam i Colibam (Wulgata – *Oolla* i *Ooliba*) to dwie nierządnicę symbolizujące odpowiednio Samarię i Jerozolimę.

określenia wskazujące, że Maria Magdalena była bliższa Chrystusowi niż inne kobiety. Jednak biorąc pod uwagę etykę gnostyków, która w przeważającym stopniu była ascetyczna, a także kontekst, w jakim wzmianki te się pojawiają, można z dużym przekonaniem stwierdzić, że gnostyckim autorom chodziło o bliskość duchową. W takim wypadku stwierdzenie o małżeństwie Marii Magdaleny i Chrystusa w nauce katarskiej nie dziwi, gdyż – jak należy sądzić – podobnie jak u gnostyków było to rozumiane w sposób symboliczny. To zapożyczenie motywu gnostyckiego przez katarów może wskazywać na wciąż żywe w tym czasie wpływy bogomilskie.

Podsumowanie

Pojawienie się kataryzmu na obszarze południowej Francji, jego późniejszy rozwój i mocne zakorzenienie się w religijności i obyczajowości tego obszaru było skutkiem kilku korzystnych okoliczności. Należały do nich ożywienie gospodarcze, mobilność społeczna, wielość ośrodków władzy – tak miejskiej, jak i feudalnej – a także osłabienie duchowieństwa świeckiego. Również wytworzony na tej podstawie społeczny klimat względnej tolerancji był korzystny dla rozkwitu kataryzmu w Langwedocji. W połowie lat sześćdziesiątych XII wieku wspólnota katarska w tym rejonie osiągnęła takie rozmiary, że zaistniała potrzeba podzielenia jej na kilka Kościołów. Wówczas to na międzynarodowym zgromadzeniu dualistów w Saint-Félix-de-Caraman zostało potwierdzo-

ne istnienie Kościoła Albi, a do życia powołano Kościół Tuluzy, Kościół Carcassonne i Kościół Agen. Za sprawą Niketasa, bogomilskiego biskupa z Konstantynopola, który przewodniczył temu soborowi katarskiemu, dokonano zmiany doktryny dualistycznej z umiarkowanej na radykalną. Dotyczyło to nie tylko nowo utworzonych Kościołów południowofrancuskich, ale także obecnych tam przedstawicieli Kościoła Lombardii i północnej Francji. Na przełomie XII i XIII wieku Kościoły katarskie z południa Francji miały rozbudowaną naukę, zawierającą wszystkie punkty doktrynalne, które zwykle łączone są z kataryzmem. Najważniejszym był dualizm w wersji radykalnej, głoszący ideę dwóch równych sobie bogów, dobrego i złego, oraz ich synów, Chrystusa i Lucyfera. Dalej, wątek uwiedzenia dobrych aniołów przez Lucyfera i ich strącenia oraz uwięzienia w ludzkich ciałach. Już w tym okresie znana była właściwie kompletna nauka o reinkarnacji, a także doktryna dokezystyczna w odniesieniu do Marii i Chrystusa oraz ceremonia *consolamentum* doskonałych i umierających. Katarzy przeprowadzali też krytykę Kościoła katolickiego, negując jego sakramenty (chrzest dzieci, Eucharystię i małżeństwo) i dogmaty (np. wskrzeszenie ciał). Dobrze zorganizowana i atrakcyjna ze względu na ascetyczny tryb życia swojej elity (doskonałych) wspólnota katarska skutecznie opierała się prowadzonemu w tym okresie przeciwdziałaniu ze strony Kościoła katolickiego. Zresztą jego oddziaływanie ograniczało się tylko do dysput i pisanej polemiki. Dopiero Diego, biskup Osmy i jego towarzysze Dominik Guzmán zintensyfikowali akcję antykatarską, dodając do działalności kaznodziejskiej

groźny oręż w walce o dusze Okcytańczyków, czyli przykład surowego, apostołskiego życia. Jednak bez wsparcia władzy świeckiej działalność ta nie dawała gwarancji powodzenia.

2. Krucjata albigeńska (1209-1229)

Innocenty III (1198-1216), podobnie jak jego poprzednicy, zdawał sobie sprawę, że nadzieje na pokonanie kataryzmu w Langwedocji przy pomocy lokalnej władzy kościelnej i świeckiej są daremne. Dlatego, tak jak wcześniejsi papieże, starał się oddziaływać na sytuację religijną na południu Francji poprzez swoich wysłanników, mających szerokie pełnomocnictwa. Zadaniem legatów papieskich było z jednej strony pobudzać do działania przywódców langwedockiego Kościoła, z drugiej zaś prowadzić działalność duszpasterską, zmierzającą do nawracania katarów lub ich sympatyków. Jednak i ten sposób walki z kataryzmem, zasymilowanym na przełomie XII i XIII wieku ze wszystkimi warstwami społecznymi Langwedocji, nie okazał się skuteczny. Nawet pomoc biskupa Osmy Diego i Dominika Guzmána, którzy odnosili wyraźne sukcesy, nawracając słowem i przykładem, była niewystarczająca, jeśli w grę wchodziło oddziaływanie na całe społeczeństwo okcytańskie. Zresztą antykatarska misja Kościoła w 1207 roku utraciła dwóch swoich ważnych przedstawicieli, wówczas bowiem zmarli biskup Diego oraz brat Raul, jeden z legatów papieskich.

Będąc przekonany o tym, że w Langwedocji „uczniowie Manesa” (tj. katarzy) mają ilościową przewagę nad „uczniami Chrystusa”, Innocenty III uznał, że pokonać ich można jedynie organizując wyprawę krzyżową. Za najlepszego kandydata na świeckiego przywódcę krucjaty uznał króla Francji Filipa II Augusta (1180-1223). Z apelem o poprowadzenie wyprawy krzyżowej przeciw Langwedocji Innocenty zwracał się do niego trzykrotnie, w 1204, w 1207 i w 1208 roku. W swoich listach papież chwalił króla za oddanie Kościołowi, pisał o idei dwóch mieczy, które powinny współdziałać przeciwko heretykom i ich obrońcom, a także wskazywał na korzyści, jakie może odnieść z wyprawy krzyżowej Korona Francji. Domena królewska miała powiększyć się o ziemie hrabiów, baronów i miast tolerujących herezję. Z kolei w swojej bulli skierowanej do możnych i ogółu wiernych Francji tym, którzy zgodziliby się wyruszyć przeciw katarom, Innocenty III zapewniał przywileje, jakimi cieszyli się uczestnicy wypraw do Ziemi Świętej, tj. odpusty oraz opiekę Stolicy Apostolskiej⁵⁸. Jednak król Francji nie był zainteresowany krucjatą ani zdobyczami w Langwedocji, gdyż w tym czasie prowadził z powodzeniem wojnę z Anglikami, której skutkiem było zajęcie dużych obszarów w północno-zachodniej i zachodniej Francji (Normandia, Maine, Andegawenia, Turenia i Poitou). W późniejszym okresie zaangażował się w politykę na wschodzie i na północy. W 1214 roku pokonał cesarza niemieckiego w bitwie pod Bouvines, a w latach

⁵⁸ Na temat dyplomacji Innocentego III wobec Filipa II Augusta w sprawie krucjaty przeciw katarom oraz ideologii tej krucjaty zob. S. Bylina, *Ruchy heretyckie...*, dz. cyt., s. 44-47.

1216-1217 starał się o tron Anglii dla swojego syna Ludwika (przyszłego Ludwika VIII). Chociaż nie miał interesu politycznego w przewodzeniu krucjacie przeciw katarom i Langwedocji, Filip II August zobowiązany ostatnim z papieskich listów, w maju 1208 roku potwierdził powołanie armii krucjatowej, na czele której stanęło kilku jego wasali.

Przebieg krucjaty

Przebieg krucjaty przeciwko albigensom można podzielić na trzy etapy. Pierwszy z nich (1209-1218) to okres, gdy na jej czele stał Szymon z Montfort, drugi (1218-1226) to czas, gdy przewagę uzyskali panowie Południa, ostatni (1226-1228) charakteryzował się zaangażowaniem w konflikt Korony francuskiej.

Bezpośrednią przyczyną ogłoszenia krucjaty było zamordowanie legata papieskiego Piotra z Castelnau w styczniu 1208 roku. Czyn ten popełnił jeden z rycerzy hrabiego Tuluzy Rajmunda VI (1194-1222) i choć nie ma dowodów na to, że popełnił go na rozkaz swojego pana, oskarżenie padło właśnie na władcę Tuluzy. Choć Rajmund VI nie przyznawał się do zabójstwa, w czerwcu 1209 zgodził się na publiczną chłostę, a następnie dołączył do oddziałów krzyżowców, które zmierzały doliną Rodanu ku południowi. Rajmundowi Rogerowi Trencavelowi (1194-1209), wicehrabiemu Albi, Carcassonne i Béziers, nie pozwolono przyłączyć się do krucjaty i pierwsze jej uderzenie zostało skierowane na ziemie Trencavelów. W lipcu oddziały krucjatowe zaata-

kowały i zdobyły Béziers. Chociaż, jak się dzisiaj ocenia, katarzy i ich zwolennicy stanowili zaledwie nieco ponad 10 procent mieszkańców dziewięciotysięcznego miasta, krzyżowcy dokonali w nim masowych mordów, w tym ludności zgromadzonej w katedrze św. Nazariusza i kościele św. Marii Magdaleny. Wydarzenia w Béziers oceniane są dziś jako jedna z największych masakr w historii średniowiecza. Krucjata zwróciła się następnie przeciw innemu dużemu miastu Trencavelów, Carcassonne. Tutaj bronił się pan tych ziem, Rajmund Roger, który – nie doczekawszy się pomocy – po dwutygodniowym oblężeniu w połowie sierpnia postanowił poddać miasto. Większość mieszkańców Carcassonne została pozbawiona dobytku, a władca uwięziony. Rajmund Roger zmarł w więzieniu w listopadzie 1209 roku, lecz zanim to nastąpiło – pod koniec sierpnia tego roku – władcą Béziers i Carcassonne został Szymon z Montfort (około 1160-1218). Przed przybyciem na okcytańskie Południe był on panem niewielkich włości w Ile-de-France i weteranem IV krucjaty. Jego osobiste cechy – bezwzględność, zdolności militarne oraz przekonanie o słuszności sprawy, w której występuje, zdecydowały o kontynuowaniu walki na południu Francji. Montfort prowadził ją z panami Langwedocji wbrew zwyczajowym ograniczeniom zobowiązującym rycerzy jedynie do czterdziestodniowej służby orężnej, a nawet wbrew woli Innocentego III, który na początku 1213 roku postanowił zawiesić działania militarne na południu Francji. Papież uznał, że krucjata osiągnęła swoje cele, co wiązało się z jego zamierzeniami wysłania kolejnej wyprawy krzyżowej do Ziemi Świętej. Trudno więc się dzi-

wić, że postać Szymona z Montfort skłaniała współczesnych mu – a później i historyków – do skrajnie odmiennych ocen. Uznawano go zarówno za szczerego obrońcę wiary i przykładowego rycerza, jak też za okrutnego konkwistadora.

Do lata 1211 roku Montfort zajął i kontrolował znaczniejsze ośrodki na dawnych ziemiach Rajmunda Rogera, co spowodowało, że król Aragonii Piotr II przyjął jego hołd jako sukcesora rodu Trencavelów. W maju tego roku Montfort zaatakował także posiadłości hrabiego Tuluzy po tym, jak na początku roku Rajmund VI został ekskomunikowany. W tym samym roku najechał także ziemie innego pana Langwedocji, Rajmunda Rogera I, hrabiego Foix (1188-1223), znanego z sympatii dla katarów, którego siostra i żona były doskonałymi. W 1213 roku zawiązała się koalicja dziedzicznych panów ziem Langwedocji: króla Aragonii, hrabiego Tuluzy i hrabiego Foix przeciw Montfortowi. We wrześniu 1213 roku pod Muret (na południowy zachód od Tuluzy) doszło do bitwy między wojskami sprzymierzonych a oddziałami Montforta. Chociaż koalicjanci mieli przewagę liczebną, dawny krzyżowiec okazał się zwycięzcą. Pod Muret poległ król Aragonii Piotr II, jeden z wodzów sił chrześcijańskich w zwycięskiej bitwie z hiszpańskimi muzułmanami pod Las Navas de Tolosa, która rozegrała się rok wcześniej. Przez następne dwa lata wojska Szymona z Montfort zdobywały miejscowości w północnej części ziem Rajmunda VI. W listopadzie 1215 roku Innocenty III, akceptując faktyczną władzę Szymona z Montfort w Langwedocji, uznał go hrabią Tuluzy, a ten w kwietniu następnego roku złożył hołd lenny królowi

Francji Filipowi II Augustowi. Jednak Innocenty III pozwolił zachować Rajmundowi VI i jego synowi Rajmundowi VII ziemie w Prowansji, co spowodowało, że przez następne dwa lata wojna nadal pustoszyła Langwedocję. W czerwcu 1218 roku podczas oblężenia Tuluzy Montfort został zabity kamieniem wystrzelonym z katapulty obrońców. Pozostawił po sobie syna, Amalryka, który jednak nie posiadał umiejętności ani cech charakteru ojca, a zatem inicjatywę w walce przejęli obrońcy okcytańskiego Południa.

W latach 1218-1226 Rajmund VI i jego syn Rajmund VII (1222-1249) odzyskali większość swoich ziem. W 1225 roku Amalryk z Montfort zrezygnował z praw do ziem Langwedocji i przekazał je na rzecz króla Francji. Na początku następnego roku Rajmund VII został ekskomunikowany, tak więc nowy władca Francji Ludwik VIII (1223-1226) mógł rozpocząć kolejną antykatarską wyprawę przeciw Langwedocji. Ludwik, który brał udział w krucjacie albigeńskiej jeszcze za panowania ojca, w latach 1215 i 1219, wyruszył z armią krzyżowców w czerwcu 1226 roku. Szybko podporządkował sobie Prowansję i wschodnią Langwedocję, jednak nie zdobył się na oblężenie Tuluzy. Postępy królewskiej krucjaty na krótko tylko powstrzymała śmierć władcy pod koniec roku. Przez następne dwa lata wojskami krucjatownymi w Langwedocji dowodził Humbert z Beaujeau, a kierownictwo polityczne nad działaniami objęła Blanka Kastylijska, sprawująca regencję w imieniu małoletniego Ludwika IX (1226-1270), oraz jej doradca, legat papieski, Romano kardynał Sant' Angelo. Francuski dowódca nie zdobył się ani na rozstrzygającą bitwę, ani

nawet na oblężenie Tuluzy. Wołał prowadzić wojnę obliczoną na wyniszczenie. Taktyka ta okazała się w końcu skuteczna, gdyż Rajmund VII poprosił o zawarcie pokoju.

Wstępne warunki pokoju uzgodniono w Meaux (Szampania) na początku 1229 roku, a zostały one zaprzysiężone przez Rajmunda VII w Paryżu w kwietniu 1229 roku⁵⁹. Postanowienia traktatu pokojowego były skierowane nie tylko przeciwko katarom, ale także przeciw władcy Tuluzy. Rajmund złożył przysięgę dożgonnej wierności Kościołowi i królowi Francji, a także zobowiązał się do ścigania heretyków i wynagradzania tych, którzy ich zadenuncjują. Ponadto obiecał utrzymywać uniwersytet w Tuluzie i jego 14 wykładowców. Kształceni tam teologowie i prawnicy mieli czuwać nad odrodzeniem się katolicyzmu w regionie, gdzie jeszcze do niedawna kataryzm z dużym powodzeniem rywalizował z nim o dusze wiernych. Hrabia Tuluzy musiał także zrzec się swojej części Prowansji na rzecz Kościoła, a wschodnie tereny Langwedocji oddać królowi Francji. Nowy obszar hrabstwa Tuluzy stanowił zaledwie trzecią część dawnego terytorium. Jednym z warunków zaprzysiężonych przez Rajmunda była zgoda na małżeństwo jego córki Joanny z bratem królewskim Alfonsem z Poitiers. Dzieci z tego małżeństwa – gdyż Rajmund nie posiadał męskich potomków – miały odziedziczyć dobra tuluzzańskie. W przypadku bezdzietności związku hrabstwo Tuluzy miały zostać włączone do Korony francuskiej i tak rzeczywiście się stało w 1271 roku.

⁵⁹ Stąd pokój kończący krucjatę przeciw albigensom nazywany jest „traktatem z Meaux” i „traktatem paryskim”.

Kościół katarski podczas krucjaty

Chociaż krucjata spowodowała poważne straty w Kościele katarskim, tak wśród doskonałych, jak i pośród hierarchii poszczególnych biskupstw, był on zdolny do odrodzenia się i dalszej działalności.

Katarzy ponieśli największe straty na początku walk, gdy wojskami krzyżowców dowodził Szymon z Montfort, czyli w latach 1209-1218. Kronikarze krucjaty przeciw albigensom mówią o trzech miejscowościach, w których masowo spalono na stosie doskonałych lub wierzących i osoby sprzyjające katarom. Po raz pierwszy dokonano tego w lipcu 1210 roku w Minerve, miejscowości leżącej na ziemi Trencavelów. Jak pisał o tym Piotr z Les Vaux-de-Cernay i Wilhelm z Tudeli, spłonęło wówczas 140 osób, kobiet i mężczyzn. Po raz drugi krzyżowcy rozpalili wielki stos w maju 1211 roku po zdobyciu miejscowości Lavaur, również znajdującej się na ziemiach należących do niedawna do Trencavelów. Kronikarze Wilhelm z Puylaurens i Wilhelm z Tudeli różnią się tu w ocenie liczby spalonych. Pierwszy z nich mówi o 300, drugi zaś o 400 katarach. W tym samym miesiącu oddziały krucjatowe zdobyły leżące już na obszarze hrabstwa Tuluzy niewielkie miasteczko Les Cassès. Tutaj – według Piotra z Les Vaux-de-Cernay i Wilhelma z Puylaurens – spalono od 50 do 60 katarów⁶⁰. Trudno oszacować, jaką część ofiar stanowili doskonali, jednak odwaga, z jaką katarzy wstępowali na stos, oraz uszczerbek w hierarchii Kościołów Langwedocji obliczany przez

⁶⁰ Na ten temat: M. Barber, dz. cyt., s. 108, 224.

współczesnych badaczy sugerują, że odsetek przedstawicieli elity katarskiej wśród zamordowanych był wysoki. Współcześni historycy kataryzmu⁶¹ potwierdzają, że za Szymona z Montfort praktycznie przestały istnieć wszystkie katarskie biskupstwa poza Kościołem Tuluzy. Na podstawie dostępnych świadectw można stwierdzić, że całkowicie zniszczona została struktura biskupstw Albi i Agen, a w diecezji Carcassonne, posiadającej we wspomnianym okresie jednego diakona, biskup katarski Bernard z Simorre działał jedynie do 1212 roku. Inaczej przedstawiała się sprawa Kościoła Tuluzy, gdzie hierarchia katarska zachowała się prawie w całości, na czele z biskupem Gaucelmem i jego „starszym synem” Guilhabertem z Castres oraz 11 diakonami. Ocalenie zawdzięczali przede wszystkim temu, że schronili się w zamku Montségur, odbudowanym w 1204 roku, leżącym z dala od głównych terenów walk oraz bezpieczeństwu, jakim mogli wciąż się cieszyć katarzy na ziemiach hrabiego Foix, znajdujących się w granicach katarskiej diecezji Tuluzy. Trzeba też dodać, że podczas krucjaty nie wszyscy doskonali dawali heroiczne świadectwo swojej wiary, wstępując na stos. Niektórzy z nich postępowali przeciwnie, z obawy przed śmiercią porzucali swój Kościół i wiarę.

Pierwszą wyraźną oznaką odradzania się kataryzmu było konsekrowanie na wakującą godność biskupa Carcassonne Piotra Isarna w 1223 roku. Kolejnym dowodem żywotności wiary „dobrych ludzi” było zwołanie w 1226 roku na dawnych ziemiach Trencavelów w Pieus-

⁶¹ Tamże, s. 109, J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 347-351 i A. Borst, dz. cyt., s. 198-200.

se synodu katarskiego Langwedocji z udziałem około stu doskonałych. Podczas jego obrad wyznaczono nową katarską diecezję Razès, której biskupa, Benedykta z Termes (wybranego spośród karkasończyków), wyświęcił przez *consolamentum* katarski biskup Tuluzy Guilhabert z Castres. Ten ostatni jest często uważany za najważniejszą postać langwedockiego kataryzmu, a z całą pewnością miał on największe zasługi dla jego przetrwania podczas krucjaty i późniejszego odrodzenia. Castres, z którego pochodził, leżało na pograniczu hrabstwa Tuluzy i ziem Trencavelów, a ród Guilhaberta należał do najlepszych szlacheckich rodzin tego obszaru. Po raz pierwszy został odnotowany, gdy około 1195 roku stał na czele heretyckiej wspólnoty w Fanjeaux. Około 1204 roku był już „starszym synem” katarskiego biskupa Tuluzy Gaucelma. Utrzymywał dobre stosunki z domem hrabiów Foix, w 1204 roku udzielił *consolamentum* doskonałym siostrze tamtejszego hrabiego, Esklarmondzie, a także reprezentował Kościół katarski podczas dysputy z katolikami w Montréal w 1207 roku. W najgorszym okresie krucjaty, w latach 1211-1219, wraz z innymi przedstawicielami Kościoła Tuluzy Guilhabert de Castres schronił się w zamku Montségur na pogórzu Pirenejów, skąd prowadził swoją działalność religijną. Po roku 1220 został biskupem katarskiego Kościoła Tuluzy i był jednym z organizatorów synodu w Pieusse. Około 1228 roku na swoją siedzibę wybrał St. Paul-Cap-de-Joux w pobliżu rzeki Agout, na granicy dawnych włości Trencavelów i hrabiów Tuluzy. Współcześni badacze podkreślają aktywność Gulihaberta de Castres jako tego, który niezłomnie wędrował po swojej diecezji i podtrzymywał

ducha wiary. W 1232 roku osiadł ponownie w Montségur i tutaj wciąż pracował nad rozbudowaniem organizacji swojego Kościoła. Zmarł na początku lat czterdziestych, jeszcze przed upadkiem Montségur.

Doktryna katarska w okresie walk w Langwedocji

Mimo wojny, która przez dwadzieścia lat wyniszczała obszar południa Francji, doktryna katarska przekazywana była nadal i to nie tylko w formie ustnej, ale także pisanej. Znamy dwa teksty, które były używane przez katarów langwedockich w omawianym okresie: *Wizję Izajasza* oraz tak zwany *Traktat katarski*.

a) *Wizja Izajasza*

Funkcjonowanie apokryfu *Wizja Izajasza* wśród albigensów potwierdza we wczesnych latach dwudziestych XIII wieku waldeński, a następnie katolicki polemista Durand z Huesca w swojej księdze *Contra manicheos*. Jednak prawdopodobnie już na początku XIII wieku katarzy w Langwedocji i we Włoszech posługiwali się tym apokryfem, który dotarł do nich za pośrednictwem bogomiłów. Ostatnie informacje o *Wizji Izajasza* pochodzą z okresu działalności braci Autier, czyli z początku XIV wieku, kiedy kataryzm w Langwedocji już dogasał. We Włoszech wspomniany apokryf był wzmiankowany przez dwóch herezjologów piszących w latach czterdziestych XIII wieku, Jakuba Capellego i Monetę z Cremony.

Tekst *Wizji Izajasza* powstał pod koniec I wieku n.e., a w następnym stuleciu został połączony z innym piśmem, być może pochodzenia przedchrześcijańskiego, *Męczeństwem Izajasza*. Odtąd były one przekazywane pod wspólną nazwą, jako *Wniebowstąpienie Izajasza*⁶². Pierwotnym językiem tego apokryfu była greka, choć przypuszcza się niekiedy, że jego oryginał mógł być napisany po aramejsku lub hebrajsku. Zredagowany został w środowisku judeochrześcijańskim, na które oddziaływały zapewne wpływy gnostycyzmu, a także żydowskiej mistyki Merkawy⁶³. Ta szkoła mistyczna rozwijała się w I i II wieku, choć jej spuścizna literacka jest późniejsza. Bohdan Kos, badacz kabały, przedstawia syntetycznie treść doświadczeń religijnych związanych z mistyką Merkawy w sposób następujący:

Inspiracje dla rozważań i model dla przeżyć mistycznych [tradycji Merkawy – M.D.] stanowił pierwszy rozdział *Księgi Ezechiela*. [...] Przeżycia mistyczne dotyczyły najczęściej podróży przez siedem niebios, imion aniołów strażników, formuł pozwalających przedostać się do poszczególnych pałaców. Mistykowi były objawione tajemnice boskiego tronu. Bóg jawił się w wizjach Merkawy jako święty król, otoczony aniołami, transcendentny i niedostępny byt. Największa bliskość, na jaką mógł liczyć mistyk, to ujrzenie go w grozie majestatu. Tajemnice Merkawy uważano za szczególnie święte, a ich badanie za wyjątkowo niebezpieczne⁶⁴.

⁶² Informacje na temat okoliczności powstania *Wniebowstąpienia Izajasza*, jego oryginalnego języka oraz tłumaczeń starożytnych czerpałem przede wszystkim ze wstępu Rafała Zarzecznego SJ do polskiego przekładu z języka etiopskiego i greckiego, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, t. III, Kraków 2001, s. 134-139 i 163.

⁶³ Merkawa [hebr. *merkabah*] – rydwan. Chodzi o wizję rydwanu ognistego z Księgi Izajasza i Księgi Ezechiela.

⁶⁴ B. Kos, *Kilka podstawowych pojęć kabały i mistycyzmu żydowskiego*, „Gnosis” 1998, nr 10, s. 25.

Chociaż Gershom Scholem uważał, że pisma tradycji Merkawy są zgodne z myślą rabiniczną i jednocześnie mają cechy gnostyckie, to jednak teza ta spotkała się z krytyką części badaczy, między innymi Ithamara Gruenwalda. Wykazał on mianowicie, że istnieją duże różnice między typem podróży niebiańskiej występującej w tradycji gnostyckiej i tej z mistyki Merkawy. Są one następujące: 1. w gnostycyzmie strażnicy poszczególnych niebios (archonci) byli postrzegani negatywnie, w piśmiennictwie Merkawy byli uznawani za pomocnych; 2. w gnostycyzmie do podróży niebiańskiej duszy dochodzi po śmierci ciała i ma ona charakter zbawczy, natomiast w przypadku omawianej tradycji żydowskiej podróż duszy odbywa się za życia osoby doznającej wizji i ma cel mistyczny⁶⁵. Także w przypadku łacińskiej wersji *Wizji Izajasza*, którą bogomiłowie przekazali katarom, ogólny schemat podróży niebiańskiej jest zgodny z typem występującym w mistycznej tradycji Merkawy.

Znanych jest kilka wersji *Wniebowstąpienia Izajasza*. Tekst grecki, który uchodzi za oryginalny, zachował się tylko fragmentarycznie (rękopis pochodzi z V lub VI wieku i nie zawiera *Wizji*). Kompletny tekst tego apokryfu przetrwał w etiopskim języku gyz. Istnieją także fragmenty po koptyjsku (jest to najwcześniejszy znany tekst, gdyż pochodzi z IV wieku) i po łacinie (z V wieku). Łaciński tekst samej tylko *Wizji Izajasza*⁶⁶

⁶⁵ Syntetyczne przedstawienie stanowiska Scholema w tej sprawie i dyskusji z nim: R. Goetschel, *Kabala*, przekł. R. Gromadzka, Warszawa 1994, s. 30-34. Oczywiście sam motyw podróży pomiędzy trzema poziomami kosmicznymi (niebem, ziemią i podziemiem) jest znacznie starszy i ma genezę szamańską.

⁶⁶ Opublikowana w Wenecji w 1522 roku przez Antonia de Fantis. Podstawą wydania był rękopis, który później zaginął.

używanej przez katarów został przełożony prawdopodobnie z tłumaczeń starosłowiańskich, którymi posługiwali się bogomiłowie w Bułgarii. Dokonali oni redakcji wcześniejszych wersji *Wizji Izajasza*, aby lepiej przystosować apokryf do treści swojej doktryny. Korekty te polegały na opuszczeniu fragmentów mówiących o obecności w niebie postaci ze Starego Testamentu (Adama, Abla, Henocha), pomijaniu wzmianek o Synu Bożym jako Jezusie i Chrystusie oraz o krzyżu, a także na usunięciu dużej części tekstu mówiącej o ziemskiej historii Jezusa (Jego poczęciu, narodzinach, macierzyństwie Marii, cudach, które czynił, ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu)⁶⁷.

Łaciński tekst *Wizji*⁶⁸, którym posługiwali się katarzy, opowiada o widzeniu, jakie miał prorok Izajasz w Jeruzolimie w obecności króla Ezechiasza, jego doradców, książąt i innych proroków. Przewodnikiem Izajasza w podróży do niebios był anioł o wielkiej chwale i światłości. Obaj wznosili się przez kolejne nieba, z których każde następne było doskonalsze od poprzedniego. Powiększała się też chwała aniołów i piękno ich śpiewu, a kolejne niebiosy były coraz bardziej niepodobne do świata ziemskiego. Izajasz został uniesiony aż do siódmego (ostatniego) nieba, aby jako jedyny wśród ludzi – jak zapewnia tekst – mógł zobaczyć wydarzenia zbawcze. Podróż niebiańska proroka i jego pobyt w siódmym

⁶⁷ Na temat poprawek bogomilskich w tekście apokryfu: E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, „Revue de l'Histoire des Religions” 138, 1950, s. 22-53, 176-218, zwłaszcza: s. 216-218.

⁶⁸ Korzystałem z angielskiego tłumaczenia łacińskiej *Wizji* w: R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah*, London 1900, wykorzystanego w: WEH, s. 449-456. Istnieje tłumaczenie wersji łacińskiej na język polski z rosyjskiego przekładu: *Widzenie Izajasza* w: A. Sarwa, *Albigensi*, Sandomierz 2006, s. 61-69.

niebie były także okazją do zaprezentowania czytelnikowi (słuchaczowi) topografii świata górnego oraz postaci w nim przebywających. Wydarzenie zbawcze, które ujrzał Izajasz, przedstawiało się następująco. Syn Boży posłuszny nakazowi Ojca zstąpił z niebios na ziemię, jednak uczynił to w takiej postaci, aby na każdym etapie zstępowania nie ukazać swojej prawdziwej natury, a upodabniać się do mieszkańców poszczególnych sfer (nie dotyczyło to szóstego nieba, gdyż pozostawało ono pod wpływem boskiego nieba siódmego). Syn Boży zszedł następnie na firmament i niżej pośród duchy powietrza. Na ziemi przebywał jako Syn Człowieczy wśród ludzi, którzy także go nie rozpoznali. Następnie rozpoczął wstępowanie do niebios. Teraz jednak, przechodząc przez poszczególne jego sfery, ukazywał się w swojej prawdziwej postaci. Kresem jego wędrówki było miejsce, z którego ją rozpoczął, tj. siódme niebo⁶⁹. Jak zatem widać, misja Syna Bożego polegała jedynie na zstąpieniu na ziemię w ciele pozornym, ukrywającym Jego chwałę i następnie na powrocie do nieba. Brak tu zupełnie wydarzeń z jego udziałem, które dokonały się na ziemi, takich jak narodziny, ukrzyżowanie czy zstąpienie do piekła, opisanych w etiopskiej, najpełniejszej, wersji apokryfu⁷⁰. Świadczy to o intencji bogomilskiego redaktora tekstu, który chciał usunąć zeń wydarzenia podkreślające cielesną naturę Syna Bożego i jednocześnie wyeksponować Jego naturę duchową.

W opisie niebiańskich zaświatów w *Wizji Izajasza* najwięcej miejsca poświęcono siódmemu niebu, co jest uza-

⁶⁹ Od V 17-31 do VI 1-32.

⁷⁰ Chodzi o wersy VI 2-18 i 20-22.

sadnione z powodu jego ważności. Panuje tu największa światłość, tutaj też przebywa Ojciec Niebieski ze swoim Synem i anioł Ducha Świętego, a także anioł Michał, który oręduje u Boga za ludźmi. Siódme niebo zamieszkują również sprawiedliwi, którzy chociaż mają szaty niebiańskie, nie są jeszcze ukoronowani i nie spoczęli na przeznaczonych im tronach chwały. W siódmym niebie wreszcie znajdują się szaty, korony i trony chwały oczekujące na innych sprawiedliwych.

Dlaczego katarzy tak często posługiwali się *Wizją Izajasza*? Możliwe, że jednym z powodów było to, iż apokryf ten – paradoksalnie – niewiele mówi na temat dualizmu. Pojawiają się w nim jedynie dwie wyraźne wzmianki na ten temat. Pierwsza, gdy Izajasz wraz z aniołem-przewodnikiem wznosząc się na firmament, obserwują tam wielką bitwę między Szatanem i jego mocami a tymi, którzy są po stronie Boga. Druga, kiedy anioł objaśnia Izajaszowi, że Syn Boży pozbawi mocy księcia śmierci w piekle. Słabszym odzwierciedleniem myślenia dualistycznego jest zjawisko narastającej jasności wraz z oddalaniem się od ziemi i przybliżaniem do siódmego nieba, siedziby Boga. To, że dualizm nie jest szczególnie eksponowany w apokryfie, ułatwiało – jak można sądzić – korzystanie z niego zarówno przez dualistów skrajnych, jak i umiarkowanych. Duży walor dla katarskich odbiorców miało zapewne przedstawienie niebiańskich zaświatów z ich aniołami, tronami i chórami, a przede wszystkim ukazanie Osób Trójcy. Wydaje się jednak, że największe znaczenie omawianego apokryfu dla kształtowania religijnej wyobraźni katarów miała spirytualizacja Syna Bożego. Zabieg ten podkre-

ślał wyłącznie jego duchowy charakter, a cała opowieść o niebiańskim zstępowaniu i wstępowaniu stanowiła mitologiczne uzasadnienie dla katarsko-bogomilskiego doktryzmu. *Wizja Izajasza*, podobnie jak *Pytania Janowe* – inny tekst apokryficzny używany zarówno przez katarów, jak i bogomiłów – przedstawia także, czym jest zbawienie. Jest to mianowicie przebywanie dusz-aniołów-sprawiedliwych w pełni chwały (zasiadanie na tronach w niebiańskich szatach i jaśniejących koronach) w najwyższym niebie w obecności Ojca.

b) *Traktat katarski (Tractatus manicheorum)*⁷¹

W okresie krucjaty, to znaczy prawdopodobnie w latach 1218-1222, powstał inny tekst, którym posługiwali się albigensi. Chodzi o tak zwany *Traktat katarski*⁷², jedyne doktrynalne dzieło napisane przez katarów langwedockich, które przetrwało do naszych czasów. Zachowało się ono dzięki polemście Durandowi z Huesca we wspomnianej już księdze *Contra manicheos*. Treść *Traktatu* pozwala sądzić, że jego autor był człowiekiem wykształconym, wykazującym także dobrą znajomość Biblii – mógł być więc albo duchownym katolickim, który został katarzem, albo wybitnym przedstawicielem Kościoła katarskiego. Choć wydawca tego tekstu, Christine

⁷¹ Dosłowna nazwa nadana temu traktatowi przez Duranda z Huesca brzmi *Traktat manichejczyków*, co miało podkreślać, że poglądy katarów nie są oryginalne i pochodzą od manichejczyków, których religia powstała u schyłku starożytności.

⁷² Korzystałem z wydania: *Un Traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, trad. Christine Thouzellier, Louvain 1961.

Thouzellier, przypuszcza, że zredagować go mogła jedna z dwóch osób: Wilhelm, dawny kanonik z Nevers lub dualista Bartłomiej z Carcassonne, to ostatecznie uznaje, że autorstwo Bartłomieja jest bardziej prawdopodobne⁷³.

Na początku *Traktat* zawiera wyznanie wiary, które – ku zaskoczeniu czytelnika – wydaje się być zupełnie monoteistyczne:

Przed wszystkim zatem całkowicie wyznajemy najwyższego i prawdziwego Boga, Ojca wszechmogącego, przez którego zostały uczynione „niebo i ziemia, morze i to, co się w nich znajduje”⁷⁴.

Jednak kolejne rozdziały nie pozostawiają wątpliwości, że mamy do czynienia z wykładem doktryny dualistycznej⁷⁵. Anonimowy autor twierdzi mianowicie, że świat widzialny jest zły, próżny i podlegający zepsuciu, jednak oprócz niego istnieje inna rzeczywistość, wieczna i nie ulegająca zepsuciu, będąca przedmiotem wiary i nadziei katarów. Dalej autor dokonuje charakterystyki i przeciwstawienia obu tych światów, zwanych też królestwami. Świat niewidzialny to królestwo Boga i Chrystusa, podczas gdy świat widzialny jest pod władzą Szatana. W świecie boskim istnieje – jak twierdzi uczony katar, powołując się na proroka Izajasza – Nowe Niebo i Nowa Ziemia, tam znajduje się też Nowa Jerozolima.

⁷³ Tamże, s. 29-33.

⁷⁴ Tamże, s. 87, w. 6-8; cytat: por. Ps 145, 6.

⁷⁵ Dualistyczną treść katarskiego traktatu dobrze oddają tytuły większości jego rozdziałów: III. *O dwóch światach* (*De duobus seculis*), IV. *O dwóch światach* (*De duobus mundus*), V. *O dwóch królestwach*, VI. *O nowych niebiosach i ziemi*, VIII. *O zasianiu pola, to jest o kłólu i pszenicy*, IX. *O dniach dobrych i złych*, X. *O dobrych i złych dziełach*, XI. *O podwójnym stworzeniu*, XIV. *O dobrym stworzeniu*, XV. *O nowej ziemi*, XVI. *O tym samym, czyli o nowej ziemi*, XVII. *O nowych niebiosach*.

W obecnym świecie dni są złe i przemijające, natomiast tam, gdzie panuje Bóg, są one szczęśliwe, a czas płynie według innych reguł. Uczynki tego świata są złe i grzeszne, natomiast w świecie niewidzialnym są dobre, gdyż Bóg kocha to, co uczynił. Istotą świata widzialnego jest nicość (*nihil*), która nie jest tylko zwykłym brakiem miłości (*caritas*), cechującej kreację dobrego Boga, lecz odrębnym bytem⁷⁶. Innym ważnym tematem pojawiającym się w *Traktacie katarskim* jest zbawcza misja Chrystusa. Chrystus przyszedł na tę widzialną ziemię do nielicznych, do ludu Bożego, do zagubionych „owiec domu Izraela”, aby odnaleźć je i zbawić. Odzyskają oni więc sprawiedliwości i znów będą mogli cieszyć się obecnością Boga Ojca.

Autor katarskiego dzieła często używa argumentów biblijnych. Posługuje się przy tym zarówno Starym, jak i Nowym Testamentem. Na 188 wszystkich odniesień do Pisma Świętego aż 38% cytatów przypada na jego pierwszą część. Do interpretacji niektórych fragmentów Biblii langwedocki katar stosuje zasadę egzegezy, która w postaci rozbudowanej pojawi się później w *Księdze dwóch zasad* pochodzącej ze środowiska katarów włoskich. Polega ona na dwojakim rozumieniu słowa *omnia*, czyli „wszystko”, „wszystkie rzeczy”. W zależności od kontekstu i intencji autora może się ono odnosić do świata niewidzialnego i rzeczy dobrych, jak i świata zmysłowego oraz rzeczy złych⁷⁷.

⁷⁶ Rozważanie to jest prowadzone na podstawie 1 Kor 13, 2 i J 1, 3-4; por. rozdział niniejszej książki: *Wiedza religijna katarów: jej źródła i sposoby kształtowania*.

⁷⁷ Rozdział XII. *O słowie „wszystko”*. Por. w niniejszej książce rozdziały: *Księga dwóch zasad*, s. 156-160 oraz *Wiedza religijna katarów: jej źródła i sposoby kształtowania*.

Podsumowanie

Krucjata przeciwko albigensom, chociaż znacznie uszczupliła szeregi doskonałych, nie zniszczyła jednak Kościoła katarskiego. W latach dwudziestych można już było zauważyć odradzanie się wspólnot katarskich, a także ożywienie doktryny dualistycznej. Świadczy to o żywotności kataryzmu, ale także o jego silnym przeniknięciu do struktur społecznych okcytańskiego Południa. Największymi przegranymi krucjaty byli władcy tej krainy i sama Langwedocja, która utraciła swoją niezależność polityczną i tolerancyjny klimat kulturowy. W kolejnych dziesięcioleciach będzie postępować integracja ziem Langwedocji z domeną króla Francji oraz systematyczne osłabianie kataryzmu.

3. Po krucjacie: inkwizytorzy, próby oporu i schyłek (od 1229 do końca XIII wieku)

Szczegółowy program walki z herezją – to znaczy przede wszystkim z kataryzmem – ustalił zebrany w listopadzie 1229 roku synod w Tuluzie. Duża liczba spośród jego czterdziestu pięciu kanonów została poświęcona właśnie tym zagadnieniom. Ważnym punktem było zalecenie, aby w każdej parafii powołano „komisję” parafialną, której członkowie: ksiądz i dwóch świeckich cieszących się dobrą opinią, zajmowali się tropieniem herezji. „Komisje” te miały szerokie uprawnienia śledcze, umożliwiające sprawdzanie miejsc, co do których istniały podejrzenia, że są schronieniem heretyków. Jeśli

istotnie przebywali tam katarzy, miejsca te burzono, aby nie były kryjówką dla kolejnych nieprawowiernych. Doskonałych, którzy dobrowolnie i szczerze nawrócili się, przesiedlano w rejon, gdzie mieszkali katolicy. Tu mieli obowiązek noszenia na ubraniu dwóch widocznych z daleka krzyży. Objęto ich też zakazem pełnienia funkcji publicznych. Postanowienia synodalne przewidywały również program prewencyjny zmierzający do szybkiego wykrywania nieortodoksyjnych postaw lub przekonań wiernych. Ważnymi punktami tego programu był, między innymi, obowiązek złożenia po osiągnięciu pełnoletności przysięgi przeciw kataryzmowi oraz trzykrotnej spowiedzi w ciągu roku⁷⁸. Należy zauważyć, że dotąd cały projekt walki z kataryzmem oparty był na instytucji inkwizycji biskupiej.

Inkwizytorzy papiescy

Nowy etap ścigania heretyków w Langwedocji rozpoczął się na początku lat trzydziestych XIII wieku, gdy powołano pierwszych inkwizytorów papieskich na tym obszarze. Jako pierwsi funkcje te pełnili dominikanie. Osiedlili się oni w Tuluzie jeszcze w 1215 roku, czyli podczas krucjaty albigeńskiej. W 1231 roku, po śmierci biskupa Tuluzy, Fulka z Marsylii, jego następcą na tym urzędzie został dominikanin, Rajmund z Le Fauga, pełniący tę funkcję do 1270 roku. Pierwszych dominikańskich inkwizytorów mianowano w 1233 roku dla diecezji Tuluzy, Cahors i Albi. Inkwizytorzy mieli wspierać

⁷⁸ Zob. na ten temat: M. Barber, dz. cyt., s. 118-119.

działania biskupów w zakresie ścigania i sądzenia pojmanych heretyków, byli zatem swego rodzaju papieskimi sędziami delegowanymi. Szybko jednak stali się kolejną niezależną władzą na obszarze objętym swoją jurysdykcją. Podlegali bezpośrednio papieżowi, więc podczas sprawowania urzędu nie mogli bez jego zgody zostać ekskomunikowani. W przypadku konfliktu z lokalnym biskupem zdanie inkwizytora było decydujące. Należy dodać, że do XV wieku bardziej uzasadnione jest mówienie o inkwizytorach papieskich niż o papieskiej inkwizycji, gdyż nie istniały jeszcze stałe kościelne lub kościelno-państwowe trybunały zajmujące się śledzeniem, aresztowaniem i sądzeniem osób występujących przeciwko wierze katolickiej.

Już na początku lat czterdziestych sposób postępowania inkwizytorów w Langwedocji przedstawiał się następująco. Inkwizytor wraz ze swoimi pomocnikami przybywał do wsi lub miasta, co do którego istniały podejrzenia, że zamieszkują go heretycy. Na żądanie inkwizytora lokalne duchowieństwo katolickie gromadziło okoliczną ludność, do której wygłaszał on kazanie. Następnie wzywał wszystkich dorosłych wiernych (tj. kobiety i dziewczęta powyżej 12 roku życia, mężczyzn i chłopców liczących ponad 14 lat) do składania zeznań podczas tak zwanego tygodnia łaski. Zwykle dość szybko uzyskiwano kilka pierwszych zeznań, które pozwalały rozpocząć śledztwo na szeroką skalę. Ci, którzy przyznawali się dobrowolnie, otrzymywali lekkie pokuty, na przykład noszenie żółtych krzyży naszytych na ubraniu czy nakaz odbycia pielgrzymki. Inni byli karani długoletnim więzieniem. Natomiast doskonali, którzy nie

chcieli się wyprzeć swojej wiary, byli przekazywani „ramieniu świeckiemu” – sądom królewskim lub sądom panów feudalnych i paleni na stosach. Majątki skazanych za herezję były konfiskowane, a ich potomkowie do drugiego pokolenia nie mogli pełnić żadnych funkcji publicznych. Gdy inkwizytorzy dowiadawali się, gdzie został pochowany heretyk, nakazywali jego ekshumację i spalenie doczesnych szczątków.

Próby przeciwdziałania

Panowie Langwedocji, a także część jej społeczeństwa, niełatwo godzili się z nową władzą – zarówno tą królewską, jak i inkwizycyjną. W latach trzydziestych dochodziło do serii buntów przeciwko inkwizytorom (na przykład w Albi w 1234 roku czy rok później w Tuluzie). Zdarzały się też przypadki zabójstw donosicieli oraz zamachów na urzędników królewskich.

Przeciwni nowej władzy byli także panowie i rycerze okcytańskiego Południa. Swoją niechęć dla nowej władzy okazywali więksi i mniejsi panowie z wicehrabstwa Fenouillèdes, leżącego u podnóża Wschodnich Pirenejów. Tutejsi feudałowie, chociaż zgodnie z postanowieniami traktatu paryskiego ich ziemie należały do króla Francji, cieszyli się pewną swobodą polityczną. Wynikała ona z dwóch powodów: po pierwsze znajdowały się tu liczne i trudne do zdobycia zamki, jak na przykład Puylaurens, Fenouillet, Peyrepertuse i Quéribus, po drugie możni tego regionu mogli wykazać swoją zależność lenną także od króla Aragonii. O swoich ziemiach nie

zapomniał także Rajmund II (1204-po 1263), syn Rajmunda Rogera, wydziedziczony sukcesor dynastii Trencavelów. Latem 1240 roku wyruszył on z Fenouillèdes z oddziałami, w których znaleźli się seniorowie z tego regionu, *faidits*, czyli panowie i rycerze pozbawieni przez krucjatę ziem oraz piechota aragońska. Rajmund II szybkim marszem dotarł do Carcassonne, lecz zamiast zdobywać miasto, które nie było w pełni gotowe do obrony, rozpoczął zajmowanie okolicznych zamków. Podjęte później oblężenie miasta-twierdzy z powodu utraty przewagi zaskoczenia i nacierających królewskich posiłków, zakończyło się niepowodzeniem. Dziedzic domu Trencavelów zamknął się następnie w zamku Montréal, gdzie skutecznie bronił się przed wojskami królewskimi. Skapitulował na honorowych warunkach i mógł wycofać się do Aragonii. W 1246 roku zrzekł się swoich praw do dziedzicznych ziem na rzecz króla Francji Ludwika IX Świętego.

Także hrabia Tuluzy Rajmund VII zamierzał odzyskać kontrolę nad swoimi ziemiami. Do ważnych osiągnięć należało zawieszenie działalności inkwizytorów na należącym do niego terytorium w latach 1237-1241. Od 1241 roku prowadził akcję dyplomatyczną, mającą na celu stworzenie koalicji przeciwko Ludwikowi IX. W jej skład wszedł cesarz niemiecki, król Aragonii Jakub I (1213-1276), król Anglii Henryk III (1216-1272), hrabia La Marche Hugo z Lusignan, hrabia Foix Roger IV (1241-1265), a nawet niedawno pokonany przez Francuzów Rajmund II Trencavel. Jednak w 1242 roku sojusznicy zawiedli: cesarz zwlekał z rozpoczęciem działań, Hugon z Lusignan, a następnie Henryk III zostali

pokonani przez Ludwika IX, a oddziały aragońskie nie były dość liczne, by wspomóc wojsko Rajmunda VII, który został opuszczony przez Rogera IV. W tej sytuacji nie pomogło nawet przyłączenie się do antyfrancuskiego powstania niektórych miast langwedockich. Wobec powyższych okoliczności na początku 1243 roku Rajmund VII podpisał z Ludwikiem IX pokój w Lorris. Na jego mocy zobowiązał się do wierności swojej i swoich poddanych wobec króla Francji, potwierdził także postanowienia pokoju paryskiego i gotowość do zwalczania herezji.

O tym jak bardzo działania nowej władzy, zwłaszcza inkwizytorów, budziły sprzeciw wśród zwolenników „dawnej Langwedocji”, świadczy sprawa Avignonet. W tym miasteczku leżącym na południowy wschód od Tuluzy w maju 1242 roku zatrzymał się trybunał, któremu przewodniczyli dwaj inkwizytorzy: dominikanin Wilhelm Arnold i franciszkanin Stefan z Saint-Thibéry. Zapewne cała akcja była już wcześniej przygotowana. Gdy tylko zamieszkali w zamku Avignonet, zarządzający nim bajlif (urzędnik) hrabiego Tuluzy poinformował o tym dowódcę załogi Montségur Piotra Rogera z Mirepoix. Ten zebrał oddział zbrojnych i wyruszył do miasteczka. Wszystkich jedenastu członków trybunału zaskoczono nocą i zabito. Morderstwo to uznano za osobistą zemstę, Wilhelm Arnold był bowiem jednym z pierwszych inkwizytorów w Langwedocji, a swoją działalnością zdołał narazić się także możliwym, między innymi Piotrowi Rogerowi z Mirepoix i samemu Rajmundowi VII. Jednak, jak przypuszcza Malcolm Barber, przyczyną zamachu w Avignonet mogło być przekonanie, że po znisz-

czeniu trybunału Wilhelma Arnolda machina inkwizycyjna na południu Francji zostanie powstrzymana⁷⁹. Motywacja ta przestaje się wydawać naiwna, jeśli weźmiemy pod uwagę, że w tym samym roku Rajmund VII podjął próbę uwolnienia Langwedocji od wojsk i administracji Francuzów.

Jaka była sytuacja katarów po traktacie paryskim? Istniała jeszcze hierarchia katarska wszystkich pięciu Kościołów langwedockich, ale „dobrzy ludzie” nie mogli się już swobodnie poruszać, aby udzielać *consolamentum* lub głosić kazania. Chociaż część katarów nadal żyła w miastach, gdzie wciąż mogła liczyć na lojalnych sympatyków, to główne ośrodki życia albigensów znajdowały się już na pogórzu Pirenejów. W 1232 roku katarski biskup Tuluzy Gulihabert de Castres przeniósł siedzibę swojego biskupstwa na zamek w Montségur, który wznosił się na górze liczącej 1207 m. n.p.m. i leżał na obszarze hrabstwa Foix. Sam zamek należał do rycerza Rajmunda z Perella, którego matka była doskonałą. Montségur było ważnym ośrodkiem kataryzmu już od początku krucjaty albigeńskiej, a w okresie aktywności inkwizytorów stało się centrum langwedockiego kataryzmu. Równie gościnne dla doskonałych okazały się zamki w wicehrabstwie Fenouillèdes, które graniczyło na wschodzie z południową częścią hrabstwa Foix. W tym okresie katarska emigracja do Włoch miała jeszcze charakter sporadyczny.

⁷⁹ Tamże, s. 126.

Złamany opór: od Montségur do Quéribus

Niepowodzenia powstań z 1240 i 1242 roku, a także zabójstwo inkwizytorów w Avignonet były wystarczającymi powodami do podjęcia decyzji o zniszczeniu centrum langwedockiego kataryzmu, mieszczącego się w zamku Montségur. W maju 1243 roku rozpoczęło się oblężenie tej twierdzy przez wojska króla Francji, którymi dowodził seneszał Carcassonne. Akcję zbrojną wspierali arcybiskup Narbonne i biskup Albi. Liczbę oblężonych szacuje się na 400 do 500 osób, z czego część stanowili katarscy doskonali, a resztę wierzący, zbrojni oraz ich rodziny. Wśród katarów znajdowali się między innymi biskup Tuluzy Bertrand Marty i biskup Razès Rajmund Agulher. Sprawami militarnymi dowodzili właściciel zamku Rajmund z Perella oraz jego senior Piotr Roger z Mirepoix. Ponieważ niewielki zamek nie mógł pomieścić wszystkich duchownych, obrońców i ich rodzin, dokoła niego powstała niewielka osada złożona z szałasów i ogrodzona palisadą. Gdy wczesną zimą było już wiadomo, że kapitulacja jest tylko kwestią czasu, ewakuowano zapasy pieniędzy i kruszców należące do wspólnoty katarskiej. Na początku marca 1244 roku nastąpiło zawieszenie broni, podczas którego żołnierze i świeccy mogli odejść wolno, wyznając swoje grzechy i otrzymując lekkie pokuty. Także katarzy: doskonali, wierzący i sympatycy mieli możliwość zachowania życia, pod warunkiem, że wyrzekną się swojego Kościoła i wiary. W przeciwnym razie groziło im spalenie na stosie. 16 marca u stóp góry wstąpiło nań około 200 osób (w tym biskup Tuluzy Bertrand Marty), które dały świa-

dectwo swojej wiary i niezłomności. Jak należy sądzić, byli wśród nich nie tylko doskonali, ale także zwykli wyznawcy. Choć ten akt heroizmu wystawia dobre świadectwo duchowemu przygotowaniu wiernych Kościoła Bożego (jak katarzy nazywali swoją wspólnotę), to Kościół katarski utracił wtedy znaczną część swojej hierarchii i duchowej elity. Pozostali przy życiu doskonali i przedstawiciele hierarchii, aby zachować swoje Kościoły choćby w szczątkowej postaci, byli zmuszeni udać się na emigrację do Włoch. Montségur opierało się ponad 9 miesięcy, czyli dłużej, niż jakakolwiek inna twierdza od 1209 roku.

Wykorzystując słabość lokalnych seniorów i miast po dwóch nieudanych powstaniach, widząc wielkie osłabienie kataryzmu po zdobyciu Montségur oraz mając oparcie we władzy królewskiej, langwedoccy inkwizytorzy przeprowadzili w latach 1245-1246 dochodzenie na nie-spotykaną do tej pory skalę. Także organizacja śledztwa była wyjątkowa. Dwaj inkwizytorzy Bernard z Caux i Jan z Saint Pierre wraz ze swoim trybunałem mieli siedzibę w Tuluzie, natomiast ludność z poszczególnych miejscowości była metodycznie dowożona na przesłuchania. W tym celu sprowadzano jednocześnie grupy liczące od 20 do 75 osób. Osadzano je w domu zamienionym na więzienie, zakupionym przez inkwizytorów specjalnie w tym celu obok bazyliki Saint-Sernin, w której kruzganku prowadzono przesłuchania. Śledztwo trwało 9,5 miesiąca. Całość rejestrów przesłuchań stanowiła 10 tomów. Do dziś przetrwały zapisy pochodzące z dwóch z nich, przekazane w rękopisie 609 z Bibliothèque Municipale w Tuluzie z 1260 roku. Nawet ten niewielki frag-

ment archiwum trybunału daje wyobrażenie o skali przedsięwzięcia. Zachowany rękopis mówi o liczbie 5 tysięcy 605 przesłuchanych świadków ze 104 miejscowości od Lavaur na północy do Fanjeaux na południu, czyli z regionu, który można uznać za dawne serce kataryzmu. Wyroki trybunału przedstawiały się następująco: spalony został 1% ogółu skazanych, uwięzionych zostało od 10% do 15%, a pozostałym zasądzone lżejsze kary, takie jak noszenie żółtych krzyży na ubraniu lub pielgrzymkę⁸⁰. Rękopis 609 jako źródło opisujące masowe procesy daje historykowi średniowiecza rzadką okazję przeprowadzenia badań statystycznych. Przynosi zatem wiele informacji o strukturze społeczności katarskiej na obszarze, którego dotyczy, a zatem daje pewne wyobrażenie o całym kataryzmie langwedockim w pierwszej połowie XIII wieku. Według Malcolma Lamberta na 719 wymienionych w manuskrypcie doskonałych aż 318, czyli prawie połowa, to kobiety. Inaczej proporcje kształtują się w przypadku wierzących, ponieważ na 466 osób ogółem, było 125 kobiet, czyli nieco powyżej jednej czwartej⁸¹. Świadczy to o pokazuje jednocześnie, że mimo dużego zaangażowania – w sensie ilościowym – kobiet w kataryzm, ich udział w działalności ściśle religijnej był niewielki. Na 318 doskonałych tylko o 11 kobietach wiadomo, że głosiły kazania, a chociaż rękopis mówi o 150 przypadkach udzielenia *consolamentum*, żadnego z nich nie sprawowała kobieta⁸². Jak się zdaje, duże znaczenie kobiet w kataryzmie wynikało

⁸⁰ Zob. tamże, s. 136 i M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 215-217.

⁸¹ M. Barber, dz. cyt., s. 151.

⁸² Tamże, s. 149.

przede wszystkim stąd, że skutecznie szerzyły one swoją wiarę dzięki rozbudowanym powiązaniom rodzinnym.

Doskonali, wierzący i ich sympatycy coraz skuteczniej tropieni przez inkwizytorów – jeśli nie emigrowali – musieli ukrywać się w coraz mniej dostępnych miejscach. Ostatnie twierdze dające schronienie katarom i ich zwolennikom znajdowały się w rejonie Fenouillèdes. Były to zamki Puylaurens, Fenouillet i Quéribus. W ostatnim z nich przebywał i zmarł około 1241 roku biskup katarski Razès, Benedykt z Termes. Górskie zamki zostały zajęte przez wojska Francuzów do połowy lat pięćdziesiątych XIII wieku. Po traktacie z Corbeil z 1258 roku, zawartym między królem Aragonii Jakubem I i królem Francji Ludwikiem IX, wyznaczały one granicę królestwa Francji w Pirenejach. Wobec sprowadzenia kataryzmu do poziomu ruchu religijnego Langwedocja utraciła ważny element swojej tożsamości kulturowej. Niemniej kataryzm langwedocki nie wygasł zupełnie, lecz musiał teraz pozostawać w głębokiej konspiracji.

Emigracja i schyłek langwedockiego kataryzmu

Włoski inkwizytor Rajner Sacconi w swoim traktacie przeciw katarom i waldensom z 1250 roku, zawierającym katalog wszystkich znanych mu biskupstw katarskich i bogomilskich, wymienia tylko trzy Kościoły katarskie: Kościół Tuluzy, Kościół Carcassonne i Kościół Albi⁸³. Tak pisze o ich liczebności: „Kościół tuluzański, albigeński

⁸³ WEH, s. 336.

i ten z Carcassonne, razem z tymi, którzy byli wcześniej w Kościele Agen, który został niemal całkowicie zniszczony, liczą prawie dwie setki [doskonałych – M.D.]”⁸⁴.

Jak widać, dobrze poinformowany dominikański inkwizytor, a wcześniej członek Kościoła katarskiego, pośrednio potwierdza skuteczność działań inkwizycji i królewskich garnizonów w Langwedocji. Nie wspomina o późno powołanym Kościele Razès, Kościół Agen uważa za prawie nieistniejący, a ogólna liczba langwedocjskich doskonałych, którą podaje, jest mniejsza niż średnia liczebność poszczególnych biskupstw włoskich tego okresu⁸⁵. Działalność biskupów dwóch ocalałych Kościołów Langwedocji jest potwierdzona we Włoszech. W latach 1272-1273 w Lombardii została udokumentowana obecność Emeryka z Collet, ostatniego biskupa Kościoła Albi⁸⁶. Także dwaj ostatni przywódcy Kościoła Tuluzy pozostawili świadectwa swojego pobytu we Włoszech⁸⁷. Obecność biskupa Viventa została potwierdzona w 1264 roku w miejscowości Guardia-Lombardi koło Neapolu⁸⁸, a jego następcy, Bernarda Oliby, w schronieniu włoskich i francuskich katarów w Sirmione na południowym wybrzeżu jeziora Garda w 1273 roku, niedługo przed jej zniszczeniem⁸⁹, a później w Genui⁹⁰. Naj-

⁸⁴ Tamże, s. 337.

⁸⁵ Zob. rozdział: *Miasta i Kościoły*.

⁸⁶ M. Barber, dz. cyt., s. 133.

⁸⁷ Linia przekazu tradycji Kościoła Tuluzy mogła trwać mimo śmierci Bertranda Marty z tego powodu, że po śmierci biskupa jego zastępca, czyli tak zwany *filius maior*, automatycznie stawał na czele Kościoła. Sacconi mówi także o zwyczaju polegającym na wyświęcaniu nowego biskupa jeszcze za życia starego. Zob. rozdział: *Kościół katarski i jego hierarchia*.

⁸⁸ M. Barber, dz. cyt., s. 133 i przyp. 57.

⁸⁹ M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 279.

⁹⁰ J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 308.

późniejsza wzmianka o ostatnim biskupie Carcassonne, Piotrze Pollanie (Polhanie), tym samym, który w 1223 roku jako wysłannik biskupa Piotra Isarna skopiował dokumenty dotyczące katarskiego synodu w Saint-Félix-de-Caraman, pochodzi z 1258 roku. Wówczas to katarzy odnaleźli zakopane przez niego naczynia z pieniędzmi. Czy po ich ukryciu wyemigrował do Włoch, nie wiadomo⁹¹. Informacje na temat langwedockiej hierarchii katarskiej kończą się wraz ze wzmianką z około 1300 roku o diakonie Rajmundzie Isarn, który wraz z dwoma doskonałymi przebywał na Sycylii⁹².

Coraz mniejsze wsparcie seniorów, a także brak hierarchii Kościołów katarskich, bardzo utrudniały działalność nielicznych już doskonałych w Langwedocji⁹³. Nadal jednak sprzyjała im część ludności okcytańskiego Południa, mieli też kontakt z emigracyjnymi współnotami we Włoszech. Aby uniknąć aresztowania, doskonali musieli działać w konspiracji, umiejętnie dysponować posiadanymi środkami i mieć sporo szczęścia. Udało się to z pewnością dwóm „dobrym ludziom”: Wilhelmowi Prunel, który działał w rejonie Albi, Cabardès i Tuluzy w latach 1258-1283 oraz Wilhelmowi Pagès, który podtrzymywał tradycję kataryzmu w latach 1266-1283, głównie w Cabardès, Minervois i Carcassonne⁹⁴. Pod koniec XIII wieku langwedocki kataryzm wciąż trwał w rejonie Carcassonne, Castres i Albi.

⁹¹ M. Barber, dz. cyt., s. 138; J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 307; M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 221.

⁹² J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 308.

⁹³ Malcolm Barber, opierając się na badaniach innych historyków, podaje liczbę 35 znanych z imienia doskonałych, działających w Langwedocji w latach 1259-1299. Zob. tenże, dz. cyt., s. 151, przyp. 33.

⁹⁴ M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 224-225.

Nowy Testament w języku prowansalskim i *Rytuał z Lyonu*

Mimo schyłku południowofrancuski kataryzm nadal dawał oznaki swojej żywotności. Jednym z jej świadectw było piśmiennictwo katarskie w języku prowansalskim. Mowa tu o Nowym Testamencie i *Rytuale z Lyonu* nazywanym także *Rytuałem prowansalskim*⁹⁵, które to teksty znajdują się w rękopisie PA 36 z lyońskiej Bibliothèque Municipale. Jak uważa większość badaczy⁹⁶, manuskrypt ten został zredagowany w drugiej połowie XIII wieku (prawdopodobnie między rokiem 1250 a 1280) w hrabstwie Foix lub na obszarze dawnego wicehrabstwa Carcassonne⁹⁷. Nowy Testament zachowany w rękopisie z Lyonu jest jedynym egzemplarzem Pisma Świętego pochodzenia katarskiego, chociaż części lub całość Nowego Testamentu (głównie Ewangelia św. Jana) były w powszechnym użytku wśród doskonałych – tak ze względu na miejsce świętej księgi w ceremonii *consolamentum*, jak i z powodu posługiwania się nią podczas modlitwy czy kazań. Dla porównania – według ustaleń Anne Brenon – do naszych czasów przetrwało pięć średniowiecznych Biblii waldeńskich napisanych w języku prowansalskim, późniejszych od katarskiej i zawierających oprócz całego Nowego Testamentu także niektóre

⁹⁵ *Le Nouveau Testament traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare*, photolithographie, Paris 1887; reedycja: Genève 1968.

⁹⁶ Jean Duvernoy jest zdania, iż dokument ten jest wcześniejszy: tenże, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 33, przyp. 34.

⁹⁷ Na temat rękopisu lyońskiego: M.R. Harris, *La localisation de la scripta du Rituele cathare occitan*, w: *Actes du Premier Congrès International de l'Association Internationale d'Etudes Occitanes*, ed. P.T. Ricketts, London 1987, s. 242-250.

księgi Starego⁹⁸. Katarski Nowy Testament zawiera cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie oraz listy kanoniczne. Badacze różnią się w kwestii podstawy przekładu Biblii katarskiej na język prowansalski. Wspomniana już Anne Brenon twierdzi, że jego źródłem był tekst łaciński starszy od Wulgaty, dopuszcza nawet możliwość, że była nim wersja grecka⁹⁹. Jednak inni znawcy kataryzmu, na przykład Christine Thouzellier i Jean Duvernoy, utrzymują, że źródłem przekładu katarskiego Nowego Testamentu był prawowierny tekst łaciński¹⁰⁰. To drugie stanowisko pozostaje w zgodzie z powszechną obserwacją, że cytaty biblijne w pismach pochodzenia katarskiego nie różnią się od tekstu Wulgaty.

*Rytuał prowansalski*¹⁰¹, następujący w rękopisie lyońskim po Nowym Testamencie, jest jednym z czterech¹⁰² zachowanych świadectw średniowiecznych dualistów mówiących o ich praktyce religijnej i jednym z dwóch opisujących katarską ceremonię *consolamentum* (drugim jest *Rytuał łaciński*). Chociaż *Rytuał prowansalski* jest późniejszy od pochodzącego z Włoch *Rytuału łacińskiego*, oddaje on prawdopodobnie wcześniejszy od tamtego stan liturgii katarskiej. Wersja prowansalska składa

⁹⁸ A. Brenon, *Le vrai visage...*, dz. cyt., s. 24-25.

⁹⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰⁰ Ch. Thouzellier, *La Bible des cathares languedociens et son usage dans la controverse du début du XIII^e siècle w: Cathares en Languedoc*, „Cahiers de Fanjeaux” nr 3, Toulouse 1968, s. 47 oraz J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 33.

¹⁰¹ Korzystałem z przekładu francuskiego René Nelliego: EC, s. 225-238 oraz angielskiego: WEH, s. 483-494, głównie w części wstępnej, zawierającej modlitwy, której brak w tłumaczeniu francuskim. Oryginał prowansalski jest dostępny w Internecie: <http://www.rialto.unina.it/prorel/CatharRitual/CathRit.txt.htm>, 03. 07. 2006.

¹⁰² Pozostałe to *Rytuał łaciński*, tak zwany *Rytuał z Dublina* i *Rytuał słowiański*; ich opisy znajdują się w odpowiednich częściach niniejszej książki.

się z następujących części: 1. grupa modlitw wykorzystywanych w różnych ceremoniach katarskich wraz z Prologiem Ewangelii św. Jana (J 1, 1-17) – tak zwana preambuła liturgiczna; 2. tekst spowiedzi powszechnej doskonałych (prow. *servisi*)¹⁰³; 3. opis ceremonii przekazania Modlitwy Pańskiej wraz z przykładowym kazaniem¹⁰⁴; 4. opis rytu chrztu duchowego wraz z przykładowym pouczeniem wyświęcanego¹⁰⁵; 5. zasady postępowania doskonałych w różnych okolicznościach¹⁰⁶; 6. opis *consolamentum* umierającego (chorego)¹⁰⁷. W opisie *consolamentum* umierających według *Rytuału prowansalskiego* zwraca uwagę to, że w centralnym momencie rytu nałożenia rąk brakuje recytacji Prologu Ewangelii św. Jana. Jednak – jak słusznie zwraca uwagę Jean Duvernoy, posługując się opisem takiej ceremonii ze źródeł inkwizycyjnych – wygłoszenie tego fragmentu Pisma Świętego musiało mieć miejsce¹⁰⁸. Interesująca wzmianka pod koniec opisu ceremonii umierającego mówi, że jeśli pocieszony chory przeżyje, doskonali powinni modlić się, aby zgodził się przyjąć *consolamentum* doskonałych. Stwierdzenie takie sugeruje, że pocieszenie umierających było uważane za niepełne w stosunku do chrztu duchowego doskonałych.

Podobnie jak inne dokumenty pochodzenia katarskiego, także *Rytuał prowansalski* zawiera cytaty i odniesienia biblijne. W przykładowym pouczeniu podczas prze-

¹⁰³ EC, s. 225-227.

¹⁰⁴ Tamże, s. 227-231.

¹⁰⁵ Tamże, s. 231-235.

¹⁰⁶ Tamże, s. 235-236.

¹⁰⁷ Tamże, s. 236-238.

¹⁰⁸ J. Duvernoy, *La religion...*, dz. cyt., s. 162.

kazania Modlitwy oraz w kazaniu przed udzieleniem chrztu duchowego znajdują się łącznie 32 cytaty biblijne, z czego tylko jeden pochodzi ze Starego Testamentu. Nieobecności odniesień starotestamentowych nie można tłumaczyć tylko niechęcią katarów do tej części Biblii, gdyż w swoim piśmiennictwie, a także w nauczaniu – jak zarejestrowali to polemiści katoliccy i dokumenty inkwizycyjne – katarzy posługiwali się również Starym Testamentem. Wspomnianego braku nie można też wyjaśniać jedynie tym, że obie ceremonie mają swoje uzasadnienie w Nowym Testamencie. Trzecim czynnikiem jest zapewne okoliczność, że przedstawione w *Rytuale prowansalskim* kazania mają charakter przykładowy i skrótowy, więc odnoszą się do autorytetów biblijnych dla katarów najbliższych i najważniejszych.

Podsumowanie

Po krucjacie albigeńskiej katarzy, podobnie jak władcy i społeczeństwo Langwedocji, musieli liczyć się z dwoma ważnymi czynnikami: wzmocnioną władzą Kościoła katolickiego oraz administracją i siłą zbrojną króla Francji. Akcja zwalczania kataryzmu miała miejsce na trzech poziomach: parafialnym, diecezjalnym oraz – od 1233 roku – centralnym, czyli na poziomie inkwizytorów papieskich. Próba odzyskania kontroli nad Langwedocją podjęta na początku lat czterdziestych przez jej największych panów: hrabiego Tuluzy, wydziedziczonego spadkobiercy rodu Trencavelów, oraz hrabiego Foix, okazała się nieskuteczna. Wraz z niepowodzeniem

ich planów los katarów został przesądzony. Pozbawieni poważnego wsparcia politycznego ulegli inkwizycji i akcji zbrojnej oddziałów królewskich. Chociaż „dobrzy ludzie” nie zostali ostatecznie zniszczeni, ocalała hierarchia katarska po upadku Montségur została zmuszona do emigracji, a nieliczni doskonali pozostający w kraju działali w głębokiej konspiracji. Jest znamienne, że jedynie dwa świadectwa katarskie, jakie zachowały się z tego okresu aktywności „dobrych ludzi” – Nowy Testament i *Rytuał prowansalski* – są tekstami odnoszącymi się do praktyki religijnej, a nie traktatami rozwijającymi katarską naukę. Świadczy to z jednej strony o osłabieniu życia religijnego, z drugiej zaś o staraniu, aby zachować podstawy jego doktryny i praktyki.

4. Próba odrodzenia kataryzmu langwedockiego przez braci Autier (1299-1321)

Do odrodzenia kataryzmu w Langwedocji, choć na niewielką skalę, doszło w początkach XIV wieku dzięki grupie doskonałych zgromadzonych wokół Piotra Autier. Działali oni w latach 1298 (lub 1299) -1310, przede wszystkim w krainie Sabarthès leżącej na południowym wschodzie hrabstwa Foix, pomiędzy Montségur a rzeką Ariège. Stąd, z miasteczka Ax-les-Thermes, wywodzili się bracia Autier. Wpływy ostatnich katarskich doskonałych nie ograniczały się tylko do ich rodzinnych stron, sięgały bowiem do sąsiedniej krainy Fenouillèdes na wschodzie oraz do Tuluzy czy nawet do Cahors na północy. Ich wspólnota liczyła około piętnastu doskonałych.

Jej trzon stanowiła rodzina Autier: Piotr, jego młodszy brat Wilhelm oraz syn Piotra Jakub. Bracia Autier byli notariuszami, znali więc prawo i umieli pisać, mieli rodziny i majątki. Pochodzili z rodziny katarskiej, co potwierdza świadectwo z lat trzydziestych XIII wieku mówiące o ich męskich przodkach uznanych za dualistów. W zapisach inkwizycyjnych zachował się opis powołania braci Autier do rozpoczęcia misji odnowy kataryzmu. Po przeczytaniu pewnej książki Piotr i jego brat Wilhelm uznali, że zatracili swoje dusze i powinni ruszyć na poszukiwanie zbawienia¹⁰⁹. Wydarzenie to miało miejsce w 1296 roku, kiedy Piotr Autier miał około pięćdziesięciu lat. W jego wyniku bracia udali się do wspólnot katarskich w północnych Włoszech. Przebywali w Cueno i Asti w Piemontcie oraz w Como w Lombardii i po trzyletnim okresie przygotowań otrzymali *consolamentum*. We Włoszech dołączyli do nich inni przybysze z Langwedocji: Piotr Rajmund, Prades Tavernier, Amiel d'Auterive oraz nieślubny syn Piotra Autiera, Bon Wilhelm. Po powrocie w rodzinne strony, na południowy wschód hrabstwa Foix, wspólnota katarska kierowana przez Piotra Autier powiększyła się o następnych kilku doskonałych wyświęconych przez obu braci.

Ponieważ wspólnota Piotra Autier zachowywała zasady konspiracji, przetrwała aż dziesięć lat. Jej członkowie poruszali się głównie nocą, a jeśli wędrowali w dzień, to pod pozorem obwoźnego handlu, ponadto ukrywając się, polegali głównie na szerokich powiązaniach rodzin-

¹⁰⁹ Poświadcza to Sybilla Peyre przed trybunałem biskupa Pamiers, Jakuba Fournier w 1322 roku, jako zasłyszane od Gajardy Escaunier. Zob. M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 233.

nych. Jednak nawet mimo tych środków ostrożności większość grupy wraz z Piotrem Autier została pojmana w 1309 roku w wyniku zdrady. W tym samym roku wszyscy, poza Piotrem, zostali spaleni na stosie. Inicjator odrodzenia kataryzmu w południowej Langwedocji podzielił ich los w kwietniu następnego roku. Dwaj południowofrancuscy inkwizytorzy Gotfryd d'Ablis (inkwizytor Carcassone w latach 1303-1316) i Bernard Gui¹¹⁰ (inkwizytor Tuluzy w latach 1307-1324) odnieśli wielki sukces.

Ostatnim znanym ze źródeł doskonałym na południu Francji był Wilhelm Bélibaste. Otrzymał on *consolamentum* pod koniec pierwszej dekady XIV wieku od członka wspólnoty braci Autier, Filipa z Alairac. Został on razem z nim aresztowany w 1309 roku, lecz udało im się zbiec z więzienia w Carcassonne do Katalonii. Jednak Filip niebawem powrócił do Sabarthès, gdzie został powtórnie ujęty i uwięziony. Bélibaste pozostawał po drugiej stronie Pirenejów aż do 1321 roku. W tym czasie zdołał skupić wokół siebie grupę katarskich uciekinierów z rejonu Sabarthès. Nie był on człowiekiem wykształconym, lecz posiadał bogatą wyobraźnię, co ułatwiała mu głoszenie kazań. Jego nauka w kilku miejscach poważnie różniła się od tradycyjnej doktryny katarów. Bélibaste między innymi uznawał istnienie czyśćca, głosił swego rodzaju pośrednictwo świętych, czyli zbawionych doskonałych, uważał również, że kiedy zabraknie

¹¹⁰ Po polsku ukazało się tłumaczenie części podręcznika inkwizytora Bernada Gui, *Practica officii inquisitionis haereticae pravitatis*, napisanego w latach 1309-1323/25: *Księga inkwizycji. Podręcznik napisany przez Bernarda Gui*, przekł. z łaciny M. Pawlik, przekł. z niemieckiego J. Zychowicz, Kraków 2002.

„dobrych ludzi”, wykonywanie rytu *melioramentum* pomiędzy wierzącymi będzie wystarczające do zbawienia. Nie przestrzegał też abstynencji seksualnej, do jakiej byli zobowiązani „dobrzy ludzie”. Aby ująć Béliaste’a, inkwizycja musiała posłużyć się podstępem. Wywabiono go z jego siedziby i aresztowano, gdy znalazł się w katalońskich posiadłościach hrabiego Foix. Stamtąd został przewieziony pod strażą do siedziby inkwizycji w Carcassonne. Jako urodzony w archidiecezji Narbonne podlegał władzy sądowej tamtejszego arcybiskupa, tam więc odbył się jego proces i egzekucja.

Już po ujęciu i straceniu członków wspólnoty braci Autier, ale jeszcze w okresie działalności Béliaste’a, urząd katolickiego biskupa Pamiers objął Jakub Fournier (przyszły papież Benedykt XII, 1334-1342). Sprawował go w latach 1317-1326. To głównie dzięki jego drobiazgowym i wnikliwym przesłuchaniom prowadzonym wraz z przedstawicielem inkwizycji z Carcassonne w latach 1318-1325 znamy dobrze losy, doktrynę i praktyki ostatnich langwedockich katarów¹¹¹.

¹¹¹ *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier 1318-1325*, éd. J. Duvernoy, I-III, Toulouse 1965; tłumaczenie francuskie: *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier (Evêque de Pamiers) 1318-1325*, trad. J. Duvernoy, I-III, Paris, la Haye, New York 1978. Na podstawie tego źródła powstało znane opracowanie socjologiczno-antropologiczne wydane również w Polsce: E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, wioska heretyków 1294-1324*, przekł. E.D. Żółkiewska, Warszawa 1988.

Nauka i praktyka religijna katarskiej wspólnoty braci Autier

Piotr Autier jeszcze przed wyprawą do wspólnot katarskich w północnych Włoszech potrafił interpretować słowo *nihil* w Prologu Ewangelii św. Jana na sposób dualistyczny. Świadczy to o znajomości doktryny katarskiej, co tłumaczyć można faktem pozostawiania rodziny Autierów w kręgu kataryzmu już od lat trzydziestych XIII wieku. Kiedy grupa braci Autier powróciła z Włoch, jej członkowie z całą pewnością posiadali głębszą i bardziej rozległą wiedzę religijną. Najbardziej wyróżniał się nieformalny przywódca ostatniej wspólnoty katarskiej w Langwedocji, Piotr Autier. Uznawał on – zgodnie z podstawowymi założeniami dualizmu radykalnego – istnienie dwóch zasad, dobrej i złej. Nauczał także o upadku aniołów, spowodowanym przez Szatana, który po tysiącletnim oczekiwaniu u bram raju wreszcie dostał się tam za pomocą fortelu i uwiódł część aniołów. Anioły jako stworzenia dobrego Boga posiadały ciało niebiańskie, duszę i ducha. Szatan zwabił je obietnicą posiadania bogactw oraz żon. Liczba ich była tak wielka, że spadały z nieba na ziemię jak deszcz przez dziewięć dni i nocy. Następnie Szatan zamknął je w ziemskich ciałach, tworząc w ten sposób ludzi. Po uwięzieniu w materii aniołowie zapomnieli o swojej przeszłości. Jednak mimo swych starań nie potrafił sprawić, aby utworzeni w ten sposób ludzie byli zdolni się poruszać. W tej sprawie zwrócił się o pomoc do dobrego Boga i ją uzyskał. Uwięzieni aniołowie – według Autiera – mogą uwolnić się od ziemskiego więzienia jedynie oczyszczając się w se-

kwencji siedmiu do dziewięciu wcieleń. Ostatnim z nich jest osoba doskonałego. Piotr Autier porównywał historię ludu Izraela z dziejami katarskich doskonałych prześladowanych przez Szatana na ziemi. Jego poglądy chrystopologiczne były radykalnie spirytualistyczne, gdyż twierdził on, że Chrystus był czystym duchem, a zatem nie posiadał nawet ciała pozornego. Co za tym idzie, według niego, Maria była tylko hipostazą woli czynienia dobra. Mimo że Chrystus pojawił się na ziemi, najważniejsza część jego misji miała miejsce po wniebowstąpieniu. Polegała na przekazaniu apostołom, a za ich pośrednictwem Kościołowi katarskiemu, rytuału *consolamentum*, który uwalniał od grzechów. Piotr Autier za piekło uważał widzialny świat, twierdził ponadto, że stanie się on nim ostatecznie wówczas, gdy wszystkie anioły uwięzione w ziemskich ciałach powrócą do nieba¹¹². Ten pogląd wypowiediany przez jednego z ostatnich langwedockich katarów dodawał jego nauczaniu szczególnego dramatyzmu.

Jak widać, poglądy Piotra Autier dobrze zachowały korpus nauki dualizmu radykalnego. Tej oceny nie zmienia fakt, że w jego myśli pojawił się punkt mówiący o współpracy między dobrym Bogiem i Szatanem przy powołaniu do życia człowieka, zaczerpnięty niewątpliwie z tradycji dualizmu umiarkowanego oraz wyobrażenie Marii jako woli czynienia dobra, które zdaje się być własną ideą langwedockiego katara. Również praktyka religijna ostatnich „dobrych ludzi” pokazuje, że nauka i inicjacja, którą otrzymali we Włoszech, była skut-

¹¹² Na temat poglądów Piotra Autier: M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 250-251.

kiem silnej i świadomie podtrzymywanej tradycji w emigracyjnych wspólnotach langwedockich. Z dokumentów inkwizycyjnych wynika, że w kataryzmie Autierów występowały prawie wszystkie punkty praktyki religijnej znane z wcześniejszych okresów. Zostały potwierdzone: pocieszenia doskonałych i umierających, dyscyplina pokarmowa i abstynencja seksualna, błogosławienie chleba, *melioramentum*, którym wierzący czcili doskonałych, nauczanie oraz posty. Wspólnota Autierów praktykowała trzy wielkie, czterdziestodniowe posty: przed katolickim Bożym Narodzeniem, w okresie Wielkiego Postu i po Zesłaniu Ducha Świętego, oraz trzy postne dni w tygodniu¹¹³. Jest to zgodne z wcześniejszym świadectwem z Włoch na temat praktyk religijnych katarów, jakie przekazał tamtejszy inkwizytor Anzelm z Alessandrii w dziele *Tractatus de haereticis* z lat sześćdziesiątych XIII wieku.

Jednak cały wcześniejszy kataryzm – niemiecki, langwedocki i włoski – różni od praktyki religijnej braci Autier zwyczaj *endury*. *Endura* to powstrzymanie się od jedzenia (a niekiedy również picia) przez ciężko chorego po otrzymaniu *consolamentum* umierających, co prowadziło do śmierci. Obecność *endury* w katarskiej obrzędowości angielski historyk Malcolm Lambert wyjaśnia następująco:

Pojawienie się jej tak późno w katarskiej historii było skutkiem prześladowań oraz nieugiętej postawy duszpasterskiej Piotra Autier i jego towarzyszy. Dążyli oni do tego, aby uratować z królestwa Szatana jak najwięcej uwięzionych duchów i to w taki sposób, żeby zbawienie tych duchów było jak najpewniejsze¹¹⁴.

¹¹³ Na temat praktyki religijnej wspólnoty braci Autier: tamże, s. 239-250.

¹¹⁴ Tamże, s. 242.

A zatem przy zachowaniu tradycyjnej doktryny oraz praktyki religijnej bracia Autier dokonali zasadniczej redefinicji kataryzmu. Chodziło teraz o to, aby doprowadzić duszę chorego do zbawienia nawet za cenę odebrania mu życia. Taki sposób myślenia i postępowania był sprzeczny z całą dotychczasową praktyką katarskiego systemu zbawczego. System ten w tradycyjnej formie, prowadząc wyznawców do zbawienia, nie domagał się przyspieszenia naturalnego procesu soterycznego. Zasady kataryzmu przewidywały bowiem możliwość wyzdrowienia chorego, wówczas – jeśli wyraził taką wolę – otrzymywał on *consolamentum* doskonałych¹¹⁵.

Podsumowanie

Próba odrodzenia kataryzmu w Langwedocji przez wspólnotę skupioną wokół Piotra i Wilhelma Autier pokazuje nie tylko determinację tych dualistycznych misjonarzy, podkreślaną przez stosowanie zwyczaju *endury*, ale także istnienie niezakłóconej (tak co do doktryny, jak i praktyki) katarskiej tradycji, która przetrwała w Lombardii i Piemencie. W tym ostatnim regionie kataryzm będzie istniał do drugiej połowy XIV wieku obok wspólnot waldeńskich.

¹¹⁵ Na temat *endury* zob. także rozdział: *Consolamentum w wielu funkcjach*.

IV

Włochy

1. Wczesny okres kataryzmu we Włoszech (od około 1150 do około 1200)

Pojawienie się wspólnot katarskich w północnych i środkowych Włoszech wpisywało się w ogólniejsze ramy gospodarczego, demograficznego i kulturalnego rozwoju tego obszaru Europy. Rodząca się cywilizacja miejska sprzyjała katarskim wspólnotom i misjonarzom głównie ze względu na swoją mobilność. Wędrujący doskonali dobrze wpisywali się w rytm życia patrycjatu odwiedzającego swoje wiejskie posiadłości, kupców przemieszczających się między miastami czy rzemieślników oferujących usługi w różnych miejscach. Nawet jeśli katarzy tworzyli własne wspólnoty w niewielkich miejscowościach, to ich głównym punktem odniesienia pozostawały miasta.

Na rozprzestrzenianie się kataryzmu we Włoszech miały również wpływ czynniki polityczne. Od połowy XII wieku obok papieża i republik miejskich także cesarz niemiecki stał się istotną siłą polityczną na Półwyspie Apenińskim. Szczególną rolę odegrał tu Fryderyk I Barbarossa (1155-1190), dla którego Włochy były jed-

nym z najważniejszych kierunków polityki. W pierwszym okresie swego zaangażowania w tym kraju cesarz zwrócił się przeciw papieżowi. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XII wieku wspierał antypapieży, co osłabiło władzę Kościoła we Włoszech i stworzyło korzystne warunki dla rozwoju kataryzmu, a także innego religijnego ruchu dysydenckiego – speronistów. Zawarcie pokoju w Wenecji w 1177 roku doprowadziło do porozumienia między stronami konfliktu. Jego skutkami było zwołanie III soboru laterańskiego (1179), na którym między innymi potępiono katarów i zakazano działalności kaznodziejskiej waldensom, oraz wydanie dekretu papieskiego *Ad abolendam haeresim* (1184), ustalającego po raz pierwszy w średniowieczu całonacjonalny program antyheretycki. Dekret ten zobowiązywał do walki z herezją także osoby i władze świeckie. Jednak faktyczny skutek tych postanowień był niewielki, w związku z czym wspólnota katarska we Włoszech mogła rozwijać się bez większych przeszkód.

Swoją interwencją we Włoszech Fryderyk doprowadził także do konfliktu z komunami lombardzkimi. Został on jednak zażegnany w wyniku pokoju w Konstancji (1183), zgodnie z którym cesarz pozostawił miastom szeroką autonomię w zamian za uznanie jego zwierzchnictwa politycznego. Władze miast a także zwolennicy cesarza we Włoszech (nazywani gibelinami) byli naturalnymi sojusznikami Kościoła katarskiego.

Inną okolicznością sprzyjającą pojawieniu się wspólnoty katarskiej w północnych Włoszech był ruch religijno-polityczny zwany patarią. Rozwijał się w XI wieku w Mediolanie i pobliskich miastach, czyli tam, gdzie sto

lat później pojawił się kataryzm. Patareni domagali się przestrzegania przez duchowieństwo celibatu oraz odnosili się z niechęcią do sprawowania władzy świeckiej przez dostojników kościelnych. Chociaż nie było bezpośrednich związków między patarią a katarami, jak twierdzi Malcolm Lambert, pataria przygotowała grunt pod późniejsze ruchy heretyckie o tendencjach ascetycznych oraz potępiające bogactwo i władzę doczesną duchowieństwa¹. Wypada wspomnieć, że nazwa „patareni” była nadawana katarom w całych Włoszech poza Lombardią.

Początki wspólnoty katarskiej we Włoszech

Kataryzm pojawił się we Włoszech zapewne w latach pięćdziesiątych XII wieku. Jako założyciela tamtejszego Kościoła katarskiego źródła wymieniają bliżej nieznanego Marka. Jedno ze świadectw, *De haeresi catharorum in Lombardia*, spisane przed 1214 rokiem przez – jak się niekiedy sądzi – nawróconego katarą, tak opowiada o początkach włoskiego kataryzmu:

Na początku, gdy herezja katarów zaczęła wzrastać w Lombardii, mieli oni pewnego biskupa imieniem Marek, pod którego zwierzchnictwem znajdowali się wszyscy heretycy z Lombardii, Toskanii i Treviso. Marek został wyświęcony w sekcie z Bułgarii².

Innym ważnym tekstem dotyczącym założenia Kościoła katarskiego we Włoszech jest pochodzący z lat

¹ M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 38-39.

² WEH, s. 160.

sześćdziesiątych XIII wieku *Tractatus de haereticis* autorstwa dominikańskiego inkwizytora Anzelma z Alessandrii, który swoje informacje czerpał zarówno z posiadanych dokumentów, jak i z relacji przesłuchiwanym świadków.

Po długim czasie z Francji do Lombardii, a w istocie na ziemię Mediolanu w okolice Concorezzo, przybył pewien notariusz. Tu spotkał człowieka imieniem Marek, urodzonego w miejscowości nazywanej Cologno³ i sprowadził go na manowce. Wspomniany Marek opowiedział to swoim dwóm przyjaciołom, mianowicie Janowi Żydowi (*Johannes Judaeus*) i Józefowi. Należy zauważyć, że Marek był grabarzem, Jan tkaczem, a Józef kowalem. Jeden z nich wyruszył do Mediolanu, do Porta Orientale, czyli Porta Conrencia⁴ i tu znalazł przyjaciela o imieniu Aldricus z Bando i sprowadził go na manowce. Wszystkie te oszukane osoby zasięgnęły rady wspomnianego wcześniej notariusza, który wysłał je do Roccavione, to jest do miejscowości w pobliżu Cuneo, gdzie mieszkali katarzy, którzy przybyli z Francji, aby się tu osiedlić. Biskupa heretyków nie zastali, gdyż przebywał w Neapolu. Poszli więc odszukać go i zatrzymali się w tym mieście na rok. Później, otrzymawszy nałożenie ręki [*consolamentum* – M.D.], Marek został diakonem. Wspomniany biskup wysłał go z powrotem do jego rodzinnej miejscowości w pobliżu Concorezzo, gdzie Marek rozpoczął działalność kaznodziejską. Na skutek jego kazań w Lombardii, a potem w marchii Treviso i następnie w Toskanii, liczba heretyków znacznie wzrosła⁵.

Jak widać, oba źródła zgodnie wskazują na Marka jako na twórcę włoskiej wspólnoty katarskiej i podkreślają, że wskutek jego działalności kataryzm rozposzechnił się we Włoszech północnych i częściowo środkowych. Wspomniane świadectwa różnią się natomiast

³ W pobliżu Mediolanu.

⁴ Conrencia – nazwa pochodzi od miejscowości Concorezzo.

⁵ WEH, s. 169.

w kwestii pochodzenia włoskiego kataryzmu. *De haeresi catharorum* mówi o wyświęceniu Marka „w sekcie z Bułgarii”, podczas gdy Anzelm z Alessandrii wzmiankuje o „pewnym notariuszu” z Francji, który zapoznał go z naukami katarskimi. W pierwszym przypadku łaciński tekst brzmi „*Habet ordinem suum de Bulgaria*”, chodzi więc o wyświęcenie według *ordo* z Bułgarii, co oznacza wyświęcenie w tradycji dualistów umiarkowanych i możliwe, że zostało ono udzielone przez bogomilów pochodzących z Bułgarii. Świadcstwo Anzelma z Alessandrii poświadcza, że wyświęcający Marka pochodził z Francji, co badacze (np. Arno Borst i Malcolm Lambert⁶) interpretują jako północną Francję. Nie zmienia to jednak faktu, że i w tym przypadku byłaby to tradycja (linia przekazu) dualizmu umiarkowanego. Wypada tu dodać, że wieloznaczne łacińskie słowo *ordo* oznacza między innymi „zakon” lub „wyświęcenie”, jednak w kontekście katarskim można je rozumieć także jako wyświęcenie w określonej tradycyjnej linii przekazu. Chodzi tu o nieprzerwany przekaz Ducha Świętego od Jezusa Chrystusa i apostołów. Z drugiej strony to, co nazywam linią przekazu u katarów, łączone było przez katolickich herezjologów opisujących późniejsze dzieje kataryzmu z określoną doktryną dualistyczną – umiarkowaną, radykalną i pośrednią. Jednak, gdy starają się opisać szczegóły tej ostatniej (tj. doktryny pośredniej), nie potrafią tego uczynić w sposób jasny i przekonujący. Wydaje się zatem, że herezjologowie i polemici antykatarscy zauważyli trójpodział wspólnoty włoskiej,

⁶ A. Borst, dz. cyt., s. 200; M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 37-38.

lecz niesłusznie łączyli go ze zróżnicowaniem doktrynalnym, zamiast z tradycją przekazu.

W 1167 roku do północnowłoskiej wspólnoty katarskiej przybył biskup Niketas, charyzmatyczny przedstawiciel bogomiłów z Konstantynopola, reprezentujący tradycję dualizmu radykalnego (skrajnego). Przekonał on Marka, że linia przekazu bogomilizmu umiarkowanego nie jest godna zaufania zarówno z powodów moralnych, jak i dogmatycznych. Marek przyjął więc od niego, poprzez ceremonię *consolamentum*, tradycję dualizmu radykalnego. Prawdopodobnie przy tej okazji Niketas wyświęcił Marka na biskupa katarów lombardzkich, choć istnieje również przypuszczenie, że dokonał tego dopiero na katarskim soborze w Saint-Félix-de-Caraman na południu Francji. Sobór ten odbył się na wiosnę 1167 roku. Obojętnie, którą wersję przyjmujemy, szybki rozwój wspólnoty katarskiej w północnych Włoszech był poważnym argumentem dla powołania pierwszego katarskiego biskupstwa w tym regionie. Nosiło ono nazwę Kościoła Lombardii (*Ecclesia Lombardiae*), a jego członkowie byli zwolennikami dualizmu radykalnego.

Kilka lat później, prawdopodobnie około 1175 roku, do Lombardii przybył wraz ze swoimi współwyznawcami inny przedstawiciel bogomiłów, Petrakios, reprezentujący – w odróżnieniu od Niketasa – tradycję umiarkowaną. Przyniósł on wiadomość, że Szymon, biskup Dragowicy (Drugunthii) – bogomilskiego Kościoła głoszącego dualizm radykalny, której to obediencji był Niketas – został uznany winnym wykroczeń przeciw doktrynie i moralności, między innymi obcowania z kobietą. Ten występki przeciw katarskim zasadom miał negatywne

skutki nie tylko dla samego biskupa, lecz także dla tych, których wyświęcono w jego linii przekazu. Mówiąc innymi słowy, wszystkie święcenia *consolamentum* pochodzące od Szymona stawały się nieważne, a autentyczność całej radykalnej tradycji przekazu Ducha Świętego została podważona. Wiadomość ta, co zrozumiałe, wywołała wielką konsternację wśród włoskich katarów. Choć świadectwa nie są zgodne co do tego, czy w tym okresie ich przywódcą był jeszcze Marek czy już Jan Żyd, osoba ta nie zdołała zapobiec podziałowi wspólnoty katarskiej. Jej część pozostała przy tradycji przekazaanej przez Niketasa, inni natomiast wybrali nowego biskupa, Piotra z Florencji.

Podziały wewnątrz włoskiego kataryzmu

Przez kilka następnych lat kataryzm włoski pozostał podzielony. Nie ustawały jednak próby zażegnania konfliktu. Oba stronnictwa wysłały swoich delegatów za Alpy (prawdopodobnie do katarskiego biskupa północnej Francji) w poszukiwaniu zadowalającego rozwiązania. Wysłannicy wrócili ze wskazówką, aby rozstrzygnąć przez losowanie, któremu z dwóch przywódców mają podporządkować się włoscy katarzy. Wybrany miał udać się następnie do Bułgarii (czyli do dualistów umiarkowanych), aby poprzez konsekrację biskupią potwierdzić swój wybór. Po powrocie zatwierdzony biskup Lombardii miał udzielić *consolamentum* w nowej tradycji wszystkim doskonałym swojej diecezji. Propozycja wyłonienia przywódcy przez losowanie odwoływała się do

fragmentu Dziejów Apostolskich, który mówi o apostołach ciągnących losy, aby znaleźć następcę na miejsce Judasza (Dz 1, 21-26). Włoskim katarom nie udało się wybrać swojego zwierzchnika za pierwszym razem, więc próbę tę ponowiono. Miała ona miejsce na synodzie w Mosio (miejscowość pomiędzy Mantuą i Cremoną), który odbył się w latach osiemdziesiątych XII wieku. Kandydatami byli: Garattus z frakcji opowiadającej się za Janem Żydem i Jan Sędzia (*Johannes de Judice*) ze stronnictwa Piotra z Florencji. Los padł na Garattusa, lecz zanim wyruszył on w podróż do Bułgarii, postawiono mu poważny zarzut niemoralności. To ostatecznie przekreśliło szansę na jedność wspólnoty północnowłoskiej. Podzieliła się ona na kilka frakcji, a każda z nich wysłała swojego biskupa na Wschód w celu uzyskania święceń od istniejących tam Kościołów dualistycznych. W ten sposób w latach osiemdziesiątych XII wieku dokonał się podział wspólnoty włoskich katarów na sześć Kościołów:

1. **Kościół Concorezzo** (*Ecclesia de Concorezzo*), bezpośredni spadkobierca pierwotnego Kościoła Lombardii, o tradycji umiarkowanej. Miał on swoją siedzibę w Concorezzo koło Mediolanu. Jego pierwszym biskupem był Jan Żyd, a następnym Józef, obaj zaś byli towarzyszami Marka, założyciela włoskiego katarysty, o których pisał Anzelm z Alessandrii. Po swojej konsekracji Jan Żyd wyruszył do Bułgarii.
2. **Kościół Desenzano** (*Ecclesia de Donnezacho*), najbliższy spadkobierca radykalnej tradycji przyniesionej przez Niketasa. Swoją ośrodek miał nad jeziorem

Garda, a jego pierwszym biskupem był Jan Piękny (*Johannes Bellus*), który po swojej konsekracji udał się do Dragowicy.

3. **Kościół Bagnolo** (*Ecclesia de Baiolo*), nazywany niekiedy **Kościółem z Mantui**, o tradycji pośredniej odnoszącej się do bogomiłów mających siedzibę w Dalmacji/Bośni (*ordo Sławonii*). Kościół Bagnolo miał siedzibę w Mantui lub w jej okolicach, a jego pierwszym biskupem był Kaloian.
4. **Kościół Vicenzy lub Marchii Treviso** (*Ecclesia de Vicentia* lub *Marchia*) o tradycji pośredniej. Jego pierwszym biskupem był Mikołaj, który został wyświęcony, podobnie jak kandydat Kościoła Bagnolo, w Dalmacji/Bośni.
5. **Kościół Florencji lub Toskanii** (*Ecclesia Florentina* lub *Tusciae*). Jego pierwszym biskupem był Piotr z Florencji. W przypadku tego Kościoła nie ma wzmianek o potwierdzeniu wyboru biskupa na Wschodzie. Być może Piotr z Florencji uznał, że wybór dokonany przez katarów włoskich podczas pierwszej schizmy (czyli tej, która nastąpiła w związku z wizytą Petrakiosa) ma wystarczającą ważność.
6. **Kościół Spoleto** (*Ecclesia de Valle Spoletana*). Miał dwie główne siedziby: w Viterbo i w Orvieto, a jego pierwszym biskupem został wybrany Jan Sędzia. Także w przypadku tego Kościoła nie wspomina się o wyświęceniu biskupa u wschodnich dualistów. Spowodowane to mogło być tym, że Jan Sędzia był zaufa-

nym człowiekiem Piotra z Florencji i od niego przyjął biskupie *consolamentum*⁷.

Jak zatem widać, na skutek rozbitcia organizacyjnego włoski kataryzm podzielił się nie tylko na sześć autonomicznych biskupstw (Kościołów), lecz także na trzy tradycje przekazu, związane z trzema głównymi nurtami bogomilizmu. Były to: 1. tradycja umiarkowana, pochodząca od Kościoła Bułgarii, 2. tradycja radykalna, otrzymana od Kościoła Dragowicy i 3. tradycja pośrednia, wywodząca się od Kościoła Dalmacji/Bośni. Podział na trzy linie przekazu zachował się u włoskich katarów z pewnością aż do drugiej połowy XIII wieku, jednak już co najmniej w latach trzydziestych tego wieku były one określane również rodzimymi nazwami włoskimi⁸. Salvo Burci, świecki polemista pochodzący z Piacenzy, w swoim dziele *Liber supra Stella* z 1235 roku używa określeń *Albanenses*, *Concorricii* i *Bagnolenses*, a rzetelna *Summa de catharis* dominikańskiego inkwizytora Rajnera Sacconego datowana na 1250 rok wyraźnie mówi o podziale katarów lombardzkich na *albanenses* (albanensów), *concorezzenses* (konkorecjan) i *bagnolenses* (baniolczyków). Zatem tradycji przekazu z Bułgarii odpowiadałoby kon-

⁷ Przedstawienie włoskich Kościołów katarskich oparłem na zestawieniu zamieszczonym w: A. Borst, dz. cyt., s. 200-203. Uwzględnić tu należy wątpliwości Jeana Duvernoya, że Jan Piękny (*Johannes Bellus*) i Kaloian (*Kalojoannes*) mógł być tą samą osobą ze względu na zbieżność imion i przydomków, podobnie, jak Jan Żyd (*Johannes Judaeus*) i Jan Sędzia (*Johannes de Judice*); J. Duvernoy, *La religion...*, dz. cyt., s. 332.

⁸ Chociaż jeszcze na początku lat czterdziestych XIII wieku dominikański inkwizytor Moneta z Cremony w swoim traktacie *Adversus catharos i valdenses* woli mówić o „bułgarach” i „słowianach”, niż o konkorecjanach i baniolczykach; por. J. Duvernoy, *La religion...*, dz. cyt., s. 341.

korecjanie, linii przekazu Kościoła Dragowicy – albanensi, a obojedencji Sławonii – baniolczycy.

Nauka włoskich katarów wczesnego okresu

a) Tradycja umiarkowana

Wierzenia włoskich katarów z okresu zaraz po podziale wspólnoty znamy dość dobrze głównie za sprawą cytowanego już *De haeresi catharorum*⁹, jednego z najważniejszych źródeł do dziejów włoskiego kataryzmu. Informacje te dla tradycji umiarkowanej biorącej swój początek od bogomilskiego Kościoła Bułgarii (łączonej z nauką dualizmu umiarkowanego i reprezentowanej przez Kościół z Concorezzo) uzupełnia inny dokument, a mianowicie *Manifestatio haeresis catharorum*¹⁰, powstały między 1176 a 1190 rokiem. Jego autorem jest Bonacursus, nawrócony katar, który publicznie przedstawił doktrynę katarską w Mediolanie.

Według wspomnianych tekstów umiarkowani katarzy włoscy głosili, że istnieje tylko jeden Bóg, odwieczny i wszechmogący, który jest stwórcą czterech elementów (żywiołów). Elementy, będące podstawowym budulcem widzialnego świata, nie zostały rozdzielone przy stworzeniu. Niektórzy z umiarkowanych porównywali stan początkowego nierozdzielenia elementów do pierwotnego chaosu rozumianego jako nieodróżnicowana materia pierwsza. Zanim doszło do ich rozdzielenia Lu-

⁹ WEH, s. 165-167.

¹⁰ Tamże, s. 171-173.

cyfer, będący początkowo dobrą istotą duchową, zgrzeszył (choć, jak twierdzi autor *De haeresi catharorum*, wśród umiarkowanych katarów nie było zgody co do tego, w jaki sposób to się stało), a następnie zwiódł inne niebiańskie byty. Wraz z nimi został też strącony z nieba. Lucyfer już jako istota upadła chciał rozdzielić elementy, lecz nie potrafił tego uczynić. Zwrócił się zatem do Boga o pomoc. Bóg udzielił mu jej, dając dobrego, świetlistego anioła, aby przy użyciu jego wiedzy i umiejętności Lucyfer ze swoimi upadłymi pomocnikami rozdzielili żywioły. Według katarów owo rozdzielenie to stworzenie nieba i ziemi znane z Księgi Rodzaju. A zatem – w opinii umiarkowanych katarów – stwórcą świata opisanym w Starym Testamencie był Lucyfer, nazywany w *Manifestatio Bonacursusa* Diabłem.

Następnie Lucyfer (Diabeł) już samodzielnie przystąpił do działań stwórczych w świecie widzialnym. Z ziemskiego pyłu utworzył ciało pierwszego człowieka Adama i umieścił w nim przemocą dobrego, świetlistego anioła. Jego następnym czynem było powołanie do życia Ewy. *Manifestatio* nie wyjaśnia nam bliżej, jak do tego doszło, natomiast *De haeresi* precyzuje, że Lucyfer uczynił Ewę z Adama. Oba źródła stwierdzają zgodnie, że związek cielesny pierwszych ludzi został przedstawiony w Księdze Rodzaju jako spożycie owocu z zakazanego drzewa. *Manifestatio* informuje następnie, że ze związku Diabła z Ewą narodził się Kain, a z późniejszego zbliżenia Adama z pierwszą kobietą – Abel. Dalej to samo świadectwo dokonuje prezentacji ważniejszych postaci i wydarzeń Starego Testamentu z perspektywy katarskiej. Według niego katarzy twierdzili między in-

nymi, iż do potopu doszło dlatego, że ludzie byli świadomi diabelskiego pochodzenia świata, a Noe – jedyny człowiek, który o tym nie wiedział – został wybrany przez Diabła na tego, który ocaleje. Także wszystkie cuda, objawienia i ważne wydarzenia, które miały miejsce w związku z Mojżeszem, były dziełem Diabła (krzak gorejący, cuda dokonane w obecności faraona, przejście przez Morze Czerwone i wprowadzenie do Ziemi Obiecanej, a także to, że Bóg mówił do Mojżesza i dał mu prawo). Według *Manifestatio* katarzy potępiają Dawida za cudzołóstwo i morderstwo, twierdzą ponadto, że Elias został uniesiony w rydwanie przez Diabła. Źródło to mówi o ambiwalentnej ocenie starotestamentowych proroków przez katarów. Dualiści mieli twierdzić, że niektóre proroctwa powstały z inspiracji Boga, a inne Diabła. Oba świadectwa opisujące doktrynę włoskich umiarkowanych dualistów zgadzają się, że członkowie wspólnoty negatywnie oceniali Jana Chrzciciela. *Manifestatio* twierdzi, że zwątpił on w misję Chrystusa, natomiast *De haeresi* podaje, że według katarów Jan Chrzciciel został wysłany przez Diabła, aby chrztem wodą przeszkodzić w nauczaniu Syna Bożego.

De haeresi nie zajmuje się katarską interpretacją wydarzeń i postaci Starego Testamentu, dłużej natomiast zatrzymuje się nad pochodzeniem, losem i eschatologią duchów, które znajdują się w ludzkich ciałach. Autor tego dokumentu relacjonuje, że według niektórych włoskich katarów umiarkowanych „jak ciało pochodzi od ciała, tak i duch rodzi ducha”¹¹, natomiast według innych

¹¹ Nawiązanie do J 3, 6.

„wszystkie duchy przeznaczone do zbawienia zostały stworzone jednocześnie i były umieszczane stopniowo w ludzkich ciałach”. Będą one następnie przechodzić z ciała do ciała aż do końca świata i zostaną osądzone na Sądzie Ostatecznym. Tak więc włoscy katarzy umiarkowani – zdaniem tego autora – w kwestii pochodzenia duszy podzielali zarówno pogląd traducjanistyczny (mówi on o tym, że dusza dziecka pochodzi od rodziców, tak jak ciało), jak i przekonanie o preegzystencji (według niego dusza istnieje przed stworzeniem ciała), wiodące bezpośrednio do wiary w reinkarnację. *Manifestatio* informuje dalej, że umiarkowani katarzy wierzyli, iż Maria narodziła się tylko z kobiety, bez udziału mężczyzny, Chrystus natomiast nie miał ciała ludzkiego, a jedynie pozorne i co za tym idzie odrzucali wiarę w Jego śmierć i w zmartwychwstanie ciała. *De haeresis* twierdzi natomiast, że niektórzy umiarkowani katarzy uważali, iż Syn Boży przyjął od Marii rzeczywiste ciało i porzucił je przy wniebowstąpieniu.

Pytania Janowe (Tajemna Ostatnia Wieczerza)

Wierzenia umiarkowanego Kościoła z Concorezzo w jego wczesnej epoce poświadczą jeszcze apokryf *Pytania Janowe* albo *Tajemna Ostatnia Wieczerza (Interrogatio Johannis)*¹². Jest to dokument ważny nie tylko

¹² Posługuję się wydaniem krytycznym *Pytań Janowych* i jego numeracją: *Le livre secret des cathares, Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile, édition critique, traduction, commentaire par Edina Bozoeŭky, Paris 1980*. Istnieją trzy tłumaczenia tego apokryfu na język polski: 1. *Tajna księga*, w: *Siedem niebios i ziemia. Antologia dawnej prozy bułgarskiej*, wybór i przekł. T. Dąbek-Wirgowa, Warszawa 1983, s. 15-21 [przekł. ze współczesnego języka bułgarskiego]; 2. *Zapytania Jana*, przekł. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testa-*

dla historii umiarkowanego kataryzmu włoskiego, lecz także dla całej bogomilsko-katarskiej tradycji dualistycznej. Właściwie tylko to niewielkie dziełko może być nazwane świętą księgą średniowiecznych dualistów. Chociaż dla bogomilów i katarów najważniejszym tekstem pozostawało Pismo Święte, a przede wszystkim Nowy Testament z Ewangelią Jana na czele, to jednak *Pytania Janowe* miały wielkie znaczenie z dwóch powodów. Po pierwsze, apokryf ten to własny tekst średniowiecznych chrześcijan dualistycznych (jest on pochodzenia bogomilskiego), po drugie zaś, w tym krótkim dziele zostały przedstawione wszystkie podstawowe elementy światopoglądu religijnego: kosmogonia, antropologia, soteriologia i eschatologia¹³. Był on więc podsumowaniem nauki dualistycznej w jej odmianie umiarkowanej, przedstawionym w formie mitu.

Sam apokryf został napisany prawdopodobnie na przełomie XI i XII wieku w środowisku bogomilów z Konstantynopola, a jego podstawowe wątki były, jak należy sądzić, przekazywane wcześniej drogą ustną. Mógł on zostać następnie przełożony z greki na język słowiański i dopiero z tego przekładu na łacinę. Jedyne rękopisy *Pytań Janowych*, jakie posiadamy, zachowały się w tym ostatnim języku. Istnieją dwie redakcje apokryfu: starsza redakcja wiedeńska i późniejsza, wspomniana już, karkasońska. Pierwsza z nich zawiera dwunastowieczny rękopis przechowywany w Österreichische Nationalbibliothek w Wiedniu, druga zaś, która znaj-

mentu..., dz. cyt., s. 311-325 [przeł. z łaciny]; 3. *Tajemna księga albigensów*, w: A. Sarwa, *Albigensi*, Sandomierz 2006 [przeł. z rosyjskiego i angielskiego].

¹³ Tak dzieli treść *Pytań Janowych* wydawca tekstu Edina Bózoky (*Le livre secret...*, dz. cyt., s. 32-39), co jest zresztą zgodne z kompozycją samego apokryfu.

dowała się w manuskrypcie będącym niegdyś w posiadaniu inkwizycji w Carcassonne, zachowała się w dwóch rękopisach (piętnastowiecznym i siedemnastowiecznym) oraz siedemnastowiecznej edycji, której rękopiśmienna podstawa zaginęła. Dodać należy, że wersja wiedeńska uważana jest za pełniejszą¹⁴.

O ile okoliczności powstania *Pytań Janowych* w środowisku bogomilskim możemy jedynie starać się odtworzyć z większym lub mniejszym powodzeniem, to przekaz apokryfu między bogomilami z Bułgarii i katarskim Kościołem Concorezzo należy uznać za udowodniony. Potwierdza to przede wszystkim zakończenie *Pytań Janowych* w redakcji karkasońskiej, które brzmi: „Koniec pełnej błędów tajemnicy (*secretum*)¹⁵ heretyków z Concorezzo, przyniesionej z Bułgarii przez ich biskupa Nazariusza”¹⁶. Wspomniany tu Nazariusz został biskupem Kościoła Concorezzo po wzmiankowanym wcześniej Garattusie w latach dziewięćdziesiątych XII wieku i sprawował swoją godność, według relacji Anzelma z Alesandrii, przez czterdzieści lat.

Pobyt Nazariusza w Bułgarii poświadcza także *Summa* Sacconiego, która dodaje ponadto, że otrzymał on nauki od tamtejszego biskupa i jego „starszego syna”. Prawdopodobnie zatem Nazariusz udał się do Bułgarii w celu uzyskania święceń biskupich po śmierci Garattusa, a przywieziony apokryf miał być, jak należy przy-

¹⁴ Na temat rękopisów i redakcji *Pytań Janowych*: *Le livre secret...*, dz. cyt., s. 17-25; na temat języka oryginału: tamże, s. 183-185.

¹⁵ Wydaje się, że możliwe jest trojaki rozumienie tego słowa: jako „tajemna księga”, jako „tajemnica” w odniesieniu do jej treści lub jako „apokryf”.

¹⁶ D 256-257 [Oznaczenia według wydania krytycznego *Pytań Janowych*. D – piętnastowieczny rękopis z Bibliothèque Municipale w Dôle, redakcja karkasońska; V – dwunastowieczny rękopis z Wiednia, redakcja wiedeńska].

puszczać, argumentem na rzecz autentyczności wiary katarów z Concorezzo i być może potwierdzeniem ich przywództwa wśród podzielonej włoskiej wspólnoty.

Pytania Janowe są apokryfem składającym się z pytań i odpowiedzi, gdzie pytającym jest Jan Ewangelista, umiłowany uczeń Jezusa, a odpowiadającym – Chrystus. Dialog ten ma miejsce podczas Ostatniej Wieczerzy odbywającej się w niebie. Według edytorki i komentatorki tego apokryfu, Edyny Bózoky, Ostatnia Wieczerza jako ramy apokryfu pojawia się rzadko w nowotestamentalnej literaturze apokryficznej. Wybór takich właśnie okoliczności dla przedstawienia podstawowych wierzeń bogomilsko-katarskich, według tej badaczki, może wiązać się z tym, że bogomiłowie interpretowali Ostatnią Wieczerzę w sensie symbolicznym. Chleb komunii oznaczał dla nich modlitwę Ojciec Nasz, natomiast kielich wina, w nawiązaniu do Łk 22, 20, to Nowy Testament¹⁷. Ponieważ cała tradycja średniowiecznego chrześcijaństwa dualistycznego (nie tylko bogomiłowie i katarzy, ale także paulicjanie) interpretowała Eucharystię w sensie symbolicznym jako słuchanie słowa Bożego, zatem Ostatnia Wieczerza mogła być rozumiana jako pierwotne przekazanie nauki Chrystusa apostołom. Jeśli więc *Pytania Janowe* streszczają kompletną doktrynę umiarkowanego dualizmu bogomilsko-katarskiego, nie powinno dziwić, że na ramy opowieści służącej przekazywaniu wiedzy religijnej autor wybrał wydarzenie założycielskie. Zarówno to, jak i wybór osób uczestniczących w dialogu (Chrystusa i Jana Ewangelistę), miało zapewne podkreślić wagę nauki zawartej w apokryfie.

¹⁷ *Le livre secret...*, dz. cyt., s. 97.

Wątki mityczne zawarte w *Pytaniach Janowych* pozostają w dużej zgodności z tymi, które zostały przekazane przez dwa teksty antykatarskie *Manifestatio* i *De haeresi* odnośnie umiarkowanych katarów z Concorezzo. Apokryf najczęściej te motywy rozwija lub uzupełnia. Tak więc autor bogomilskiego tekstu pisze o jedynym niewidzialnym Bogu, który określany jest jako Ojciec lub Najwyższy. Diabeł, nazywany tu najczęściej Szatanem, podobnie jak w przytaczanych relacjach antyheretyckich był na początku dobrą istotą o znacznej władzy, gdyż pełnił funkcję rządcy w niebie. Tekst bogomilski precyzuje, że mógł się on poruszać między niebem i ziemią, przechodząc przez cztery żywioły (powietrze, wodę, ziemię i ogień). W apokryfie, podobnie jak we wspomnianych świadectwach antykatarskich, opisany jest upadek Szatana, przy czym tutaj jego przyczyną jest pycha wynikająca z chęci bycia podobnym Najwyższemu. Po strąceniu Szatana i zbuntowanych aniołów Bóg zezwolił mu na akt kreacji. W wyniku tego Szatan rozdzielił wody, uczynił Słońce, Księżyc, gwiazdy, zjawiska atmosferyczne, a następnie żyjące istoty ziemi, morza i powietrza. Apokryf opisuje antropogenezę w podobny sposób jak *Manifestatio* i *De haeresi*: twórcą człowieka jest Szatan, który najpierw uczynił z gliny ciała mężczyzny i kobiety, a następnie umieścił w nich anioły. Tekst bogomilski w kwestii pochodzenia ludzkiej duszy reprezentuje stanowisko traducjanistyczne, odwołując się do J 3, 6, mówi, że „duch rodzi się z ducha, a ciało z ciała”¹⁸. *Pytania Janowe*, podobnie jak – zgod-

¹⁸ V 126-127.

nie ze wspomnianymi świadectwami antyheretyckimi umiarkowani katarzy – potępiają tradycję starotestamentową i Jana Chrzciciela. Tekst ten jednoznacznie stwierdza, że Maria była aniołem i podkreśla doketyzm Chrystusa (przyszedł na ziemię, wchodząc i wychodząc przez ucho Marii-aniola), Jego Synostwo Boże oraz zbawczy charakter Jego chrztu Duchem Świętym, który został przeciwstawiony chrztowi wodą sprawowanemu przez Jana Chrzciciela. Na końcu bogomińskiego tekstu znajduje się obszerny opis końca czasów i Sądu Ostatecznego (zajmuje on blisko trzecią część tekstu), który wykorzystuje obrazy z Apokalipsy i odniesienia do wzmianek o powtórny przyjsciu Chrystusa z Ewangelii Mateusza (Mt 24-25).

Podobieństwa między wspomnianymi świadectwami antykatarskimi pochodzącymi z okresu pojawienia się *Pytań Janowych* we Włoszech a samym apokryfem można wyjaśnić rozprzestrzenieniem się wśród włoskich katarów wątków w nim zawartych (bądź samej opowieści apokryficznej w formie ustnej), zanim wersja spisana została dostarczona przez Nazariusza. Hipotezę tę wzmacnia zgodność wielu mitologemów (elementarnych części opowieści mitycznej) *Pytań Janowych* z tymi, które znajdowały się w nauce bogomiłów bizantyjskich z początku XII wieku (Edina Bózoky wskazuje na podobieństwo 13 wątków mitycznych), a zostały przekazane przez Eutymiusza Zigabenosa, bizantyjskiego herezjologa i doradcę cesarza Aleksego I Komnena w sprawach teologicznych. Według badaczy, mimo oczywistych podobieństw dualistycznej nauki *Pytań Janowych* i nauki bogomiłów utrwalonej przez Eutymiusza¹⁹, trudno mó-

¹⁹ Tamże, s. 192-195.

wić o ich tożsamości. Można to uznać za dowód względnie niezależnego rozprzestrzeniania się wersji ustnej apokryfu bądź (albo i) jego poszczególnych mitologemów (czyli podstawowych elementów opowieści mitycznej) od wersji pisanej *Pytań Janowych*.

b) Tradycja radykalna oraz tradycja pośrednia

Dzięki autorowi *De haeresi catharorum* znamy także doktrynę dualizmu radykalnego ze schyłku XII wieku. Łączyła się ona z tradycją pochodzącą od bogomilskiego Kościoła Dragowicy i była reprezentowana wśród włoskich katarów przede wszystkim przez Kościół z Desenzano. *De haeresi* informuje nas, że według wspomnianych katarów:

[...] istnieją dwaj bogowie lub panowie bez początku i bez końca, jeden dobry, drugi całkowicie zły. Powiadają także, iż każdy z nich stworzył anioły: dobry Bóg – dobre, a zły – złe i że dobry Bóg jest wszechmocny w domu niebiańskim, a zły rządzi całkowicie porządkiem tego świata (*mundiali machina*). Powiadają oni, że Lucyfer jest synem Boga ciemności [...]. Powiadają również, iż wspomniany Lucyfer wstąpił ze swojego królestwa, które tu się znajduje, do nieba [...]. Tam przemienił się w anioła światłości. Ponieważ aniołowie spoglądali na niego z podziwem z powodu jego wyglądu i wstawiali się u Pana w jego sprawie, został przyjęty do nieba i ustanowiony rządcą aniołów [...]. Sprawując tę godność, sprowadził anioły na manowce. Potem, jak powiadają, doszło do wielkiej bitwy w niebie i „ów smok został zrzuty, ten starodawny wąż”²⁰ razem z uwiedzionymi aniołami, według Apokalipsy: „i ogon jego ciągnął trzecią część gwiazd niebieskich”²¹. Wspomniani aniołowie mają trójdzielną budowę,

²⁰ Ap 12, 9.

²¹ Ap 12, 4.

składają się bowiem z ciała, duszy i ducha. I powiadają, że martwe ciała, które Ezechiel nazywa „suchymi kośćmi”²² pozostały w niebie, duchy również tam pozostały. Dusze jednakże były opanowane przez Lucyfera i zostały włożone do ciał w tym świecie. Powiadają oni, że Chrystus, Syn Boży przybył zbawić tylko te dusze [...]. I poprowadził z powrotem setkę owiec, które zeszyły na manowce [...]. Twierdzą, że nadal istnieją w niebie szaty, korony i miejsca, które utraciły, i że powinny je przyjąć na powrót [...]. Utrzymują, że sąd już się odbył, co potwierdza fragment: „Książę tego świata jest już osądzony”²³. Objaśniają, że niektóre ludzkie ciała są ożywiane przez złe duchy, które stworzył Diabeł, a niektóre przez dusze upadłe. Dusze te czynią pokutę we wspomnianych ciałach, a jeśli nie zbawią się w jednym ciele, dusza wędruje do innego ciała, aby czynić tam pokutę. Gdy już ukończą pokutę, ciała i duchy, które pozostały w niebie, zostaną odzyskane²⁴.

Z *De haeresi catharorum* znamy również wierzenia łączące się z katarską tradycją pośrednią wywodzącą się od bogomilskiego Kościoła z Dalmacji/Bośni a reprezentowaną we Włoszech przede wszystkim przez Kościół Bagnolo. Według autora wspomnianego świadectwa ta grupa katarów należała do zwolenników dualizmu umiarkowanego²⁵. Jako charakterystyczne cechy tej tradycji wskazuje on doketyzm w chrystologii oraz wiarę, że Chrystus, Jan Ewangelista i Maria byli aniołami²⁶. Są to jednak takie punkty nauki katarskiej, które występują powszechnie, nie mogą więc być wyznacznikami odrębnego nurtu doktrynalnego.

²² Ez 37, 4.

²³ J 16, 11.

²⁴ WEH, s. 164-165.

²⁵ Tamże, s. 165.

²⁶ Tamże, s. 167.

Podsumowanie

Początkowy okres istnienia włoskiego kataryzmu cechowało stopniowe różnicowanie się tej wspólnoty religijnej tak pod względem eklezjalnym (sześć Kościołów), jak i tradycji przekazu (trzy obediencje) oraz podstaw doktryny (dwa nurty dualizmu: radykalny i umiarkowany). Podziały te stworzyły warunki, w których rozwijała się włoska wspólnota katarska w późniejszych dziesięcioleciach. Wewnętrzne zróżnicowanie włoskiego kataryzmu może być oceniane dwojako. Z jednej strony osłabiało ono w oczywisty sposób Kościół katarski (zwłaszcza później, w okresie działania inkwizycji), z drugiej zaś prowadziło do wewnętrznej dyskusji wśród katarów i do rozwoju doktryny. Mimo podziałów były także punkty, które łączyły włoskich katarów. Należały do nich zasady etyczne, z odrzuceniem małżeństwa i prokreacji na czele, oraz poglądy na temat liturgii, według których połączono chrzest wodą na rzecz sprawowania go poprzez nałożenie rąk. W doktrynie włoskich katarów mimo podstawowego podziału na dualizm radykalny i umiarkowany można znaleźć wiele takich samych wątków. Są to między innymi: motyw Lucyfera, który zwiódł anioły w niebie i umieścił je w ciałach, a także „budowa” aniołów, które po uwięzieniu w ciałach zostawiły w niebie część swojej istoty oraz idea wędrówki dusz poprzez ciała (reinkarnacja) czy odrzucenie wskrzeszenia ciał.

Za koniec wczesnego okresu kataryzmu we Włoszech można uznać lata dziewięćdziesiąte XII wieku. Wyznaczają go zarówno wydarzenia wewnętrzne, jak i zewnętrzne wobec Kościoła katarskiego. Do końca tego

stulecia wspólnota katarska różnicowała się pod względem organizacyjnym i doktrynalnym. Symbolicznie etap ten zamyka przyniesienie z Bułgarii *Pytań Janowych*, datowane w przybliżeniu na rok 1190. Apokryf ten podsumowuje wierzenia dualistów umiarkowanych, którzy stanowili większość we Włoszech. Przyczyny zewnętrzne to z jednej strony początek kilkunastoletniego okresu walk o tron w Rzeszy po śmierci cesarza Henryka VI w 1197 roku (co wiązało się z osłabieniem zaangażowania cesarstwa we Włoszech), z drugiej zaś strony wybór na papieża Innocentego III, uznawanego często za najsilniejszego zwierzchnika Kościoła katolickiego w średniowieczu. Realizował on całościową politykę wobec herezji polegającą nie tylko na represjonowaniu heretyków, ale także na próbie ich rekonyliacji.

2. Rozkwit kataryzmu we Włoszech (od około 1200 do około 1250)

Dopiero w pierwszej połowie XIII wieku Kościół zareagował stanowczo na rozprzestrzenianie się religijnych ruchów dysydenckich, w tym – na rozwój kataryzmu. Papież Innocenty III kwestię przeciwdziałania herezji uznał za jedno z najważniejszych zadań swojego pontyfikatu. Jego polityka antyheretycka składała się z kilku punktów. Te najbardziej znane to rozbudowanie inkwizycji biskupiej, zrównanie herezji ze zbrodnią obrazy majestatu oraz zastosowanie wyprawy krzyżowej do zwalczania herezji (krucjata przeciw albigensom, groźba krucjaty przeciw Mediolanowi). Lecz Innocenty III

próbował przeciwstawiać się herezji także za pomocą perswazji, rekuncyliacji i wzmacniania wspólnoty wiernych. Realizując ten aspekt przeciwdziałania herezji, papież zaaprobował nurt franciszkański i poparł działalność kaznodziejską Dominika Guzmána, prowadził politykę „oswajania herezji” polegającą na przyciąganiu do Kościoła wspólnot dysydenckich (humiliatów, bogomiłów bośniackich, części waldensów²⁷) oraz dążył do reformy Kościoła poprzez rozwój kaznodziejstwa i akcentowanie życia sakramentalnego²⁸. Jednak nawet ten szeroki i starannie opracowany zestaw środków przeciw religijnym dysydentom nie był wystarczający. Kolejnym etapem działań antyheretyckich Kościoła było powołanie do istnienia inkwizycji papieskiej. Wydarzenie to łączy się z osobą papieża Grzegorza IX (1227-1241) i jego listem *Ille humani generis* z 1231 roku, a także z synodem w Tarragonie z 1242 roku, gdzie działalność inkwizycji papieskiej została podsumowana i potwierdzona²⁹.

Jednak katarzy włoscy z pierwszej połowy XIII wieku w niewielkim stopniu zostali dotknięci represyjną polityką Kościoła. Tłumaczy się to głównie przyczynami natury politycznej: konfliktem papieża z jednym z najwybitniejszych cesarzy średniowiecza, Fryderykiem II (1220-1250), wpływem procesarskiego i antypapieskiego stronnictwa gibelinów (jego najbardziej znanym przedstawicielem był Ezzelino z Romano) oraz przychyl-

²⁷ Na temat prób pojednania ruchów dysydenckich z Kościołem podejmowanych przez Innocentego III: S. Bylina, *Ruchy heretyckie...*, dz. cyt., s. 55-76.

²⁸ O całościowej polityki Innocentego wobec herezji: tamże, s. 30-54.

²⁹ Na temat inkwizycji papieskiej zob. np. G. Ryś, *Inkwizycja*, Kraków 1998, s. 60-79.

na postawą miast, które bardzo wolno włączały do swoich praw ustawy antyheretyckie. Nie znaczy to, że w tym okresie we Włoszech nie istniała rywalizacja katarsko-katolicka. Jednak odbywała się ona – jak pisze Malcolm Lambert – „w subtelniejszy sposób niż na południu Francji”³⁰. Kościół na Półwyspie Apenińskim przeciwstawił kataryzmowi przede wszystkim franciszkański przykład i dominikańskie przekonywanie oraz działalność bractw religijnych. Zwłaszcza te ostatnie wolno, lecz bardzo skutecznie pozbawiały katarów ich zaplecza. Bractwa umożliwiały świeckim pogłębienie życia religijnego, a także czynienie dzieł miłosierdzia.

Miasta i Kościoły

Według cytowanego już *Tractatus de haereticis* Anzelma z Alessandrii kolebką włoskiego kataryzmu były okolice Mediolanu. Powstaniu wspólnoty katarskiej w tym rejonie sprzyjało zapewne położenie dużego miasta u zbiegu głównych szlaków komunikacyjnych, a także jego rosnące znaczenie polityczne i gospodarcze. Niezależność polityczna Mediolanu była skutkiem między innymi zwycięstwa miast lombardzkich nad cesarzem Fryderykiem I Barbarossą, a jego pomyślność gospodarcza – efektem rozwoju handlu i podporządkowania żyznych obszarów wiejskich. Ponieważ na przełomie XII i XIII wieku Mediolan nadal rozwijał się pomyślnie, był wówczas jednym z najludniejszych miast zachod-

³⁰ M. Lambert, *The Cathars...*, dz. cyt., s. 173.

niej Europy oraz dużym ośrodkiem produkcji, handlu i konsumpcji.

Kilka różnych źródeł potwierdza obecność dysydentów religijnych w Mediolanie w pierwszej połowie XIII wieku, w tym – jak należy sądzić – przede wszystkim katarów. O sprzyjaniu społeczności mediolańskiej dysyidentom może świadczyć opór władz tego miasta przeciw wprowadzeniu antyheretyckiego ustawodawstwa papieża Innocentego III. W swoim liście z października 1212 roku papież zarzuca mediolańczykom, że nie dość, iż nie zwalczają herezji, to jeszcze dają schronienie heretykom przybyłym z innych krajów. Dopiero groźba krucjaty przeciw miastu wyrażona we wspomnianym liście spowodowała, że władze Mediolanu podjęły pewne, choć – jak się szybko okazało – mało skuteczne kroki przeciw heretykom. Francuski kronikarz Jakub de Vitry (około 1170-1240) w swoim tekście z 1216 roku nazywa Mediolan „jaskinią heretyków”, a piszący kilkanaście lat później Mateusz z Paryża (około 1200-1259) określa go jako schronienie „wszelkich heretyków: patarenów, lucyferian, publikanów i albigensów”³¹. Należy wyjaśnić, że „patareni”, „publikanie”, „albigensi”, a być może i „lucyferianie” wymienieni przez angielskiego kronikarza, to różne nazwy nadawane katarom. Sił mediolańskiemu kataryzmowi dodawało zapewne sąsiedztwo najliczniejszej katarskiej wspólnoty we Włoszech, Kościoła Concorezzo, należącego do umiarkowanej tradycji przekazu. Jego nazwa pochodzi od wsi leżącej w pobliżu Mediolanu, na północny wschód od mia-

³¹ S. Bylina, *Ruchy heretyckie...*, dz. cyt., s. 49-50.

sta. Concorezzo od samego początku było związane z historią włoskiego kataryzmu. Według przywoływanego już dzieła dominikańskiego inkwizytora Rajnera Sacconiego, nawróconego katar, byłego członka tego Kościoła, przed połową XIII wieku biskupstwo Concorezzo miało liczyć 1500 doskonałych obojga płci i posiadać wyznawców prawie w całej Lombardii³². Jego biskupami byli między innymi wspomniani już wcześniej Garrattus i Nazariusz. Według ustaleń Arno Borsta Kościół Concorezzo przetrwał do połowy lat siedemdziesiątych XIII wieku³³. Zgodnie z relacją Sacconiego w rejonie Mediolanu działali także – choć w niewielkiej liczbie – przedstawiciele innej wspólnoty katarskiej, Kościoła Bagnolo³⁴.

W niektórych miastach Lombardii działał reprezentujący radykalną tradycję Kościół Desenzano, liczący pod koniec pierwszej połowy XIII wieku – według relacji Sacconiego – około 500 doskonałych obojga płci³⁵. Miejscowość, od której wziął nazwę, znajduje się na południowym wybrzeżu jeziora Garda, położonego pomiędzy Brescią i Weroną. W latach osiemdziesiątych XII wieku musiała tu istnieć prężna wspólnota katarska, skoro podczas schizmy po synodzie w Mosio była ona zdolna wysłać swojego przedstawiciela (Jana Pięknego), aby wyświęcić go na biskupa w bogomilskim Kościele Dragowicy. W pierwszej połowie XIII wieku znaczącym ośrodkiem Kościoła Desenzano była Weron. Świadczyć może o tym wzmianka Sacconiego, który pisał o człon-

³² WEH, s. 337.

³³ A. Borst, dz. cyt., s. 201.

³⁴ WEH, s. 337.

³⁵ Tamże.

kach Kościoła Desenzano, że „zamieszkują w Weronie i niektórych miastach Lombardii”³⁶, jak również to, iż przez prawie cały omawiany tu okres godność biskupa Kościoła Desenzano sprawował Belesmanza, pochodzący właśnie z tego miasta³⁷. Pośrednio o działalności katarów i sprzyjającej im postawie społeczności tego miasta mogą świadczyć ponawiane przez Innocentego III monity w sprawie zwalczania heretyków oraz groźby ekskomuniki i interdyktów z powodu pobłażliwości dla nich. Latem 1233 roku w Weronie doszło do dramatycznych wydarzeń w związku z masowym ruchem pokutnym Alleluja, który przetoczył się przez miasta północnych Włoch. Jeden z jego przywódców, charyzmatyczny kaznodzieja i dominikanin Jan z Vicenzy, doprowadził do spalenia w amfiteatrze tego miasta 60 heretyków. Byli to katarzy i waldensi, wśród których znajdowali się przedstawiciele najzamożniejszych rodzin miasta. Wydarzenie to stanowiło wyraźny znak dla włoskich katarów, że mimo tolerancji władz miejskich i życzliwości stronnictwa gibelinów byli oni tylko mniejszością religijną, którą w każdej chwili mogą dotknąć ciężkie represje.

Werońskim katarom nie pomogło to, że rok wcześniej miasto zajął Ezzelino z Romano (1194-1259), najważniejszy i najwierniejszy z sojuszników Fryderyka II, postać, która zapowiadała pojawienie się renesansowych książąt włoskich. W latach 1232-1237 z pomocą cesarza podporządkował on sobie także inne miasta: Bassa-

³⁶ Tamże.

³⁷ Według ustaleń Borsta miał sprawować tę funkcję w latach 1210-1250; tenże, dz. cyt., s. 201.

no, Vicenę, Padwę i Treviso, tworząc w ten sposób największy ośrodek władzy na północy Włoch. Państwo Ezzelina przetrwało do jego śmierci, będąc w tym czasie silnym bastionem gibelinów na Półwyspie Apenińskim. Według Malcolma Lamberta było ono zamknięte dla procesów antyheretyckich, a katarzy i ludzie ich wspierający mogli poruszać się na jego obszarze bez obaw³⁸. Niewykluczone, że Ezzelino, tolerując Kościoły katarskie w granicach swego państwa, kierował się nie tylko względami politycznymi. Jego siostra została bowiem po śmierci oskarżona o herezję, a ojca – jeśli wierzyć niektórym poszlakom – przed śmiercią wyświęcono na doskonałego. Sam Ezzelino w 1248 roku musiał bronić się przed papieskim zarzutem o odrzucenie sakramentu małżeństwa. Dlaczego więc sprzyjający katarom władca zezwolił na antykatarski akt przemocy, który dokonał się w Weronie? Prawdopodobnie nie zdążył jeszcze umocnić swojej władzy w mieście, natomiast entuzjazm ruchu Alleluja miał tak wielki oddźwięk społeczny, że – jak słusznie zauważa Malcolm Lambert – władca musiał liczyć się z jego znaczeniem politycznym³⁹. Katarski Kościół Desenzano, który obejmował Weronę, istniał jeszcze w latach siedemdziesiątych XIII wieku. Korzystając z tolerancji panującej w państwie Ezzelina, na jego ziemie i do miast uznających jego władzę przybywali prześladowani katarzy z innych krajów. Sacconi potwierdza, że w Weronie przed połową XIII wieku znaleźli schronienie członkowie emigracyjnego Kościoła północnej Francji⁴⁰.

³⁸ M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 185.

³⁹ Tamże, s. 185.

⁴⁰ WEH, s. 337.

Jednak na ziemiach Ezzelina rozwijał się przede wszystkim katarski Kościół Vicenzy (Marchii Treviso), należący do pośredniej tradycji przekazu. Sacconi pisze o nim, że „działa w Vicenzy, ale nie ma członków w Weronie, jest ich [doskonałych tego Kościoła – M.D.] około setki”⁴¹. Znaną postacią Kościoła Vicenzy był Pietro Gallo, drugi jego biskup i przedstawiciel jednego z najpotężniejszych rodów miasta. Koniec tego katarskiego biskupstwa pokrywa się ze śmiercią Ezzelina. Jeremiasz, ostatni biskup Kościoła Vicenzy, został nawrócony przez dominikanina Bartłomieja z Vicenzy w 1258 roku, czyli w tym samym czasie, gdy północnowłoski władca umarł od ran przy próbie zdobycia Mediolanu w roku 1259.

Wspomniany już Kościół Bagnolo miał swoich wyznawców w Lombardii (w Mantui, Brescii i niewielką liczbę w pobliżu Mediolanu) oraz w położonej nad Adriatykiem Romanii. Miejscowość, która dała nazwę Kościołowi, to prawdopodobnie dzisiejsze niewielkie miasteczko Bagnolo San Vito, leżące na południowy wschód od Mantui. Kościół Bagnolo, podobnie jak Kościół Vicenzy, należał do pośredniej tradycji przekazu i zgodnie z szacunkami Sacconiego liczył około 200 doskonałych⁴². Jego schyłek przypadł na lata siedemdziesiąte XIII wieku.

Katarski Kościół Florencji został założony, o czym była już mowa wcześniej, w latach osiemdziesiątych XII wieku. Jak należy sądzić, pod koniec XII i na początku następnego stulecia rozwijał się bardzo dobrze, gdyż w drugiej ćwierci XIII wieku, według opinii badaczki kataryzmu włoskiego Carol Lansing, Kościół katarski

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

we Florencji przyciągał rosnące w siłę rodziny kupców i bankierów⁴³. Swoją wniosek autorka oparła przede wszystkim na badaniach dokumentów powstałych w wyniku działalności trybunału inkwizycyjnego we Florencji w latach 1244-1245. Przynajmniej od początku lat trzydziestych XIII wieku nowe rodziny bankiersko-kupieckie, takie jak Baroni, Macci, Pulci, Nerli, Sizi, a nawet rodzina o starszym rodowodzie – Cavalcanti, wspomagały katarów. Przedstawiciele wspomnianych rodzin słuchali kazań doskonałych, oddawali im cześć poprzez *melioramentum*, a w swoich domach udzielali schronienia „dobrym ludziom”, kobietom i mężczyznom (nawet kilku naraz), zezwalając im na głoszenie nauk i udzielanie *consolamentum*. Niektórzy członkowie tych rodów sami otrzymali chrzest duchowy. Taką decyzję podjęła na przykład żona Cavalcante de Macci, a także Biatrice, pochodząca z rodziny Sizi, doskonałą została również Margherita z rodziny Pulci. Przypuszcza się również, że *consolamentum* otrzymał nawet sam Rinaldo de Pulci, założyciel wielkiego banku Pulci-Rimbertini, znacząca postać życia politycznego miasta.

O silnej pozycji rodów sprzyjających katarom świadczy sprawa braci Barone i Pace Baroni. Należeli oni do florenckiej elity i posiadali kilka domów w mieście. Barone w 1245 roku był członkiem rady miejskiej, a Pace już wcześniej zdobył doświadczenie w służbie publicznej. Obaj bracia, jak podaje Malcolm Lambert, byli wierzącymi, a ich matka – doskonałą⁴⁴. W swoich domach

⁴³ C. Lansing, *Power and Purity. Cathar Heresy in Medieval Italy*, Oxford-New York 1998, s. 76.

⁴⁴ M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 182.

przyjmowali doskonałych i doskonałe, goszcząc ich tam niekiedy nawet przez kilka miesięcy. Schronienie u rodziny Barone znaleźli nawet dwaj „dobrzy ludzie” odbici z miejskiego więzienia. W 1245 roku bracia zostali oskarżeni o herezję na podstawie oświadczeń 22 świadków. Kiedy ostatecznie w sierpniu tego samego roku inkwizytor skazał ich na utratę majątku i zniszczenie domów, stało się to przyczyną ostrego konfliktu między władzami kościelnymi (inkwizytorem, biskupem i członkami bractwa religijnego) a przedstawicielami władzy miejskiej z podestą na czele. Konflikt ten przerodził się w zamieszki na cmentarzu koło katedry, a nawet w samym kościele. Ostatecznie dzięki posiłkom zbrojnym zwyciężyła frakcja broniąca braci Baroni. Dodatkowo o sile kataryzmu we Florencji i jego wpływie na elitę miejską świadczyć może to, że Farinata degli Uberti, dowódca wojsk florenckich w bitwie pod Montaperti, która rozegrała się w 1260 roku, był katarzem. Jest zastanawiające – przy wspomnianym poparciu wyższych warstw społeczności miasta dla kataryzmu – że Sacconi ustalił, iż w połowie XIII wieku liczba doskonałych katarskiego Kościoła Florencji wynosiła „niecałe sto”⁴⁵. Według jego rachuby jest to najmniej liczne (wraz z Kościołem Spoleto) włoskie biskupstwo katarów. Kościół Florencji przetrwał najdłużej spośród Kościołów katarskich, bo aż do początków XIV wieku.

Sięgający najdalej na południe Półwyspu Apenińskiego Kościół Spoleto obejmował także miasta Viterbo i Orvieto. Ważnym czynnikiem rozwoju tych ośrodków,

⁴⁵ WEH, s. 337.

a co za tym idzie znajdujących się w nich wspólnot katarskich, była bliskość Rzymu. Sąsiedztwo tego miasta, siedziby papieża i miejsca koronacji cesarzy niemieckich, zmuszało władze Viterbo i Orvieto do liczenia się z jednej strony z polityczną władzą papieża, z drugiej zaś do uległości wobec wpływów procesarskiego stronnictwa gibelinów. Skierowany do duchowieństwa, władz i ludu Viterbo ważny dekret Innocentego III *Vergentis in senium* (1199) zrównujący herezję ze zbrodnią obrazy majestatu i przewidujący kary nie tylko dla heretyków, ale i dla ich obrońców, może pośrednio świadczyć o obecności katarów w tym mieście. W tym samym czasie Innocenty III wysłał do Orvieto swojego przedstawiciela Pietra Parenzo, który został tu podestą i zwalczał herezję. Wkrótce został zabity, a podejrzenie o popełnienie tego czynu padło na katarów z Orvieto. Najlepszym oparciem dla kataryzmu w obu tych miastach były możliwe rody. W Viterbo znaną rodziną sprzyjającą heretykom był ród Tignosi, w Orvieto natomiast zwolennikami kataryzmu były osoby sprawujące funkcje publiczne, przewodniczący gildii, bankierzy, którzy się niedawno wzbogacili, oraz działający z powodzeniem rzemieślnicy. Przyzwolenie dla dysydentów religijnych w tym mieście było tak wielkie, że ich zwolennicy w 1240 roku spalili konwent dominikański i zranili działającego tam inkwizytora. Dwadzieścia lat później Orvieto straciło swoje znaczenie jako zaplecze kataryzmu. Było to zapewne skutkiem systematycznego słabnięcia wpływów gibelińskich po śmierci Fryderyka II w 1250 roku i działalności trybunału inkwizycyjnego w latach 1268-1269. Katarski Kościół Spoleto, zgodnie z relacją Rajnera Sacconiego,

liczył w połowie XIII wieku prawie stu doskonałych⁴⁶, a jego koniec przypadł na lata sześćdziesiąte XIII wieku.

Doktryna religijna i jej zróżnicowanie

Herezjologia katolicka z drugiej i trzeciej ćwierci XIII wieku dzieli najczęściej włoskich katarów zgodnie z ich poglądami na trzy ugrupowania: albanensów⁴⁷, konkorecjan⁴⁸ i baniolczyków⁴⁹. Klasycznym tekstem odnoszącym się do tego zagadnienia jest *Summa* Rajnera Sacconego, która w następujący sposób przedstawia ten podział:

[...] główna sekta, mianowicie katarzy, są podzieleni na trzy części lub główne grupy, pierwsza nazywa się albanensi [*albanenses*], druga konkorecjanie [*concorezzenses*], trzecia baniolczycy [*bagnolenses*]. Wszystkie one istnieją w Lombardii. Inni katarzy, czy w Toskanii, czy w Marchii Treviso, lub też w Prowansji, nie różnią się w swych wierzeniach od wyżej wymienionych katarów lub od pewnych ich odłamów⁵⁰.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Pochodzenie tej nazwy nie jest jasne. Ponieważ określenia dwóch następnych grup katarskich odnoszą się do miejscowości, próbowano odnaleźć jakieś Albano lub Alba mogące kojarzyć się z działalnością katarów, lecz nie dało to efektu. Również pochodzenie albanensów od jakiegoś Albanusa, jak sugeruje autor *Supra Stella* Salvo Burci, nie jest pewne. Być może, jak przypuszcza współczesny badacz kataryzmu Jean Duvernoy, wspomniana nazwa stanowiła wariant określenia albigensów, dualistów radykalnych z południa Francji (*albanenses* od *albigenses*); zob. J. Duvernoy, *La religion...*, dz. cyt., s. 309.

⁴⁸ Nazwa pochodzi od miejscowości Concorezzo koło Mediolanu, w pobliżu której urodził się Marek, założyciel włoskiego Kościoła katarskiego, tu miał też siedzibę Kościół Concorezzo.

⁴⁹ Określenie to odnosi się do miejscowości Bagnolo leżącej prawdopodobnie koło Mantui. Pochodził stąd drugi biskup Kościoła Bagnolo, Orto z Bagnolo.

⁵⁰ WEH, s. 330.

Znajomość tego rozróżnienia była już sygnalizowana w dziele Salvo Burciego *Supra Stella* z 1235 roku, gdzie autor, zwracając się do katarów, z którymi polemizuje, kilka razy używa słów „O albanensi, o konkorecjanie, o baniolczycy!”⁵¹. Wspomniany podział włoskich katarów można także znaleźć w późniejszym od księgi Sacconiego świadectwie antykatarskim *Brevis summula contra herrores notatos hereticorum* napisanym prawdopodobnie między 1250 a 1260 rokiem przez anonimowego franciszkańskiego kaznodzieję. Znajduje się w nim między innymi wykaz blisko stu też przypisywanych katarom. Przy każdej z nich zostało zaznaczone, która z trzech grup katarów je wyznaje: „albanensi, sekta z Bagnolo czy sekta z Concorezzo”⁵². Także Anzelm z Alessandrii w swoim *Tractatus de haereticis* napisanym w latach sześćdziesiątych XIII wieku posługuje się wspomnianym rozróżnieniem⁵³.

Zanim zostaną omówione poglądy katarów włoskich i ich przemiany w pierwszej połowie XIII wieku, warto krótko zastanowić się, do czego odnosi się ów podział „na trzy części lub główne grupy”. Czy istotnie opisuje tylko trzy katarskie biskupstwa działające w Lombardii – Kościół Desenzano, Kościół Concorezzo i Kościół Bagnolo? Czy może ukazuje raczej podstawowe różnice doktrynalne, które przełożyły się również na podział eklezjalny wśród włoskich katarów, gdzie albanensom należy przypisać dualizm radykalny, konkorecjanom dualizm umiarkowany, a baniolczykom bliżej nieokre-

⁵¹ Tamże, s. 273-274.

⁵² Tamże, s. 357-361.

⁵³ Tamże, s. 361-365.

ślona naukę pośrednią? Obie te identyfikacje są zasadniczo adekwatne, lecz wydaje się, że wspomniane rozróżnienie odzwierciedla jeszcze inny (być może najważniejszy) podział wśród włoskich katarów. Chodzi tu mianowicie o zróżnicowanie na – wspomniane już – trzy tradycje przekazu (*ordines*) biorące swój początek od bogomiłów. W tym ujęciu albanensi kontynuowaliby linię przekazu Kościoła Dragowicy, konkorecjanie tradycję przekazu z Bułgarii, a baniolczycy tradycję dalmatyńską. Ponadto zmiana nazw tych tradycji, która dokonała się w omawianym tu okresie (pierwsza połowa XIII wieku) może świadczyć o daleko posuniętej autonomizacji albo nawet o niezależności włoskich katarów w stosunku do założycielskich Kościołów bogomilskich.

a) Konkorecjanie

Naukę katarów umiarkowanych i jej przemiany najlepiej prześledzić na przykładzie wierzeń Kościoła Concorezzo. Niekwestionowaną podstawą wiary przez długi czas była tu nauka zawarta w apokryfie bogomilskim *Pytania Janowe*, którą – jak już zostało o tym powiedziane – rozpowszechnił we Włoszech biskup Nazariusz. Inkwizytor Anzelm z Alessandrii, omawiając naukę Nazariusza, mówi przede wszystkim o mitologemach, które ta księga zawierała. Były to: przekonanie, że ten sam zły duch znajdował się w Eliaszu i w Janie Chrzcicielu, wiara, że Chrystus przyszedł na ziemię, przechodząc przez ucho Marii oraz twierdzenie, że ciała niebieskie zostały stworzone z koron Adama i Ewy (w *Pytaniach Janowych*: z koron anioła rządzącego powietrzem i dru-

giego, kierującego wodami). Dominikański herezjolog podkreślał także doketyzm chrystologiczny w poglądach Nazariusza i konsekwencje, jakie z niego wyciągał, a mianowicie, że Chrystus nie jadł pokarmu materialnego, nie umarł w sposób rzeczywisty (a więc i nie zmarł-wychwstał) oraz że nie czynił cudów⁵⁴. W latach trzydziestych XIII wieku „starszy syn” biskupa Nazariusza, Dezyderiusz, zerwał z niektórymi naukami swego mistrza. Według Anzelma Dezyderiusz odrzucił przede wszystkim autorytet *Pytań Janowych* oraz bardzo poważnie różnił się z Nazariuszem w kwestiach chrystologicznych. Uważał na przykład, że Chrystus jest tej samej istoty, co Ojciec, że miał On ludzkie ciało, w którym umarł w sposób rzeczywisty oraz że czynił rzeczywiste cuda. Dezyderiusz występował ponadto przeciwko doketyzmowi Marii, twierdząc, że miała ona ludzkie ciało, odrzucał także poglądy Nazariusza i *Pytań Janowych* na temat stworzenia Słońca, Księżyca, planet i gwiazd. Wypowiadając się o małżeństwie, interpretował je nie duchowo, lecz cieleśnie, jednak nauczanie to miało być przeznaczone wyłącznie dla kręgu katarskich wierzących⁵⁵. Jak zatem widać reforma wiary konkorecjan dokonana przez Dezyderiusza zmierzała w kierunku despi rytualizacji (a zatem materializacji) ich doktryny. Wiele wskazuje na to, że próba zmiany nauki umiarkowanych katarów włoskich miała na celu zbliżenie jej do nauki katolickiej. Jednak wspomniany rozłam został zażegnany jeszcze przed 1241 rokiem na korzyść interpretacji tradycyjnej, czyli spirytualistycznej.

⁵⁴ WEH, s. 362-363.

⁵⁵ Tamże, s. 362-364.

b) Albanensi

Podczas omawiania nauki biskupa Kościoła Desen-zano Belesmanzy sprawującego swoją godność prawdopodobnie w latach 1210-1250, Rajner Sacconi pisał, że jego poglądy były zgodne z wierzeniami wszystkich włoskich radykalnych katarów w latach 1200-1230. Czy nastąpiła zmiana w ich doktrynie w porównaniu z wierzeniami przedstawionymi w *De haeresi catharorum*, który to tekst ukazuje naukę radykalnych dualistów u schyłku XII wieku?⁵⁶ Nie widać istotnych różnic w poglądach przedstawionych w obu relacjach. Zarówno świadectwo omawiające wcześniejszy etap wierzeń, jak i *Summa* Sacconiego eksponują na początku wiarę w dobrą i złą zasadę (dwóch bogów). Co prawda dominikański herezjolog wspomina dalej, że Osoby Trójcy w doktrynie radykalnych katarów nie są jednym Bogiem, a Ojciec jest spośród nich najwyższy, lecz nie jest to ewolucja poglądów radykalnych dualistów, tylko uwzględnienie przekonania powszechnie podzielanego przez katarów. Oba źródła są zgodne co do tego, że dwaj bogowie stworzyli własne światy i istoty żyjące w tych światach, oraz że upadek trzeciej części aniołów był skutkiem wtargnięciem Diabła i jego istot do nieba. Sacconi potwierdza także ideę reinkarnacji oraz przekonanie, że Sąd Ostateczny już się odbył – motywy występujące w opisie z *De haeresi*, a także doketyzm Chrystusa, anielską naturę Marii, potępienie postaci ze Starego Testamentu i Jana Chrzciciela – mitologemy znane wszystkim grupom katarskim⁵⁷.

⁵⁶ Zob. rozdział: *Tradycja radykalna oraz tradycja pośrednia*.

⁵⁷ Relacja Sacconiego na temat poglądów Belesmanzy: WEH, s. 337-339.

Jan z Lugio

Podobnie jak w przypadku umiarkowanych konkorecjan, również u skrajnych albanensów w latach trzydziestych doszło do rozłamu doktrynalnego. Jego sprawcą był „starszy syn” biskupa Belesmanzy, Jan z Lugio, pochodzący z okolic Bergamo. Choć to jedna z najważniejszych postaci włoskiego kataryzmu, niewiele o niej wiadomo. Jan z Lugio urodził się prawdopodobnie pod koniec XII wieku, a zanim został katarzem, mógł być wcześniej mnichem cysterskim i, jak należy sądzić, odebrał w pewnym zakresie wykształcenie prawne i teologiczne.

Według Sacconiego⁵⁸ reforma poglądów albanensów dokonana przez Jana z Lugio nie polegała na gwałtownym zerwaniu ze starą tradycją:

[...] Jan utrzymał niektóre z wierzeń wspomnianych powyżej, niektóre z nich całkowicie zmienił, aby były gorsze, a inne błędy sam wymyślił [...] ⁵⁹.

Dominikański herezjolog, przedstawiając naukę katarskiego teologa, korzystał z pokaźnych rozmiarów księgi, w której ten ostatni zawarł swoje poglądy. Podstawowym elementem nauki Jana z Lugio była, co oczywiste w przypadku dualisty radykalnego, wiara w dwóch bogów, którzy odwiecznie zmagają się ze sobą. Jednak są oni wszechmocni tylko w swoich światach i wobec stworzeń, które od nich pochodzą. Stworzenia te są odwieczne, a obaj bogowie poprzedzają je tylko w sensie przyczynowym. Zły bóg od zawsze atakuje dobrego Boga, Jego Syna i Jego dzieła. Co więcej, zła zasada jest sil-

⁵⁸ Relacja Sacconiego na temat poglądów Jana z Lugio: tamże, s. 339-343.

⁵⁹ Tamże, s. 339.

niejsza od stworzeń dobrego Boga. Trzeba tu dodać, że Jan z Lugio, podobnie jak większość katarów, odrzucał równość Osób Trójcy i uważał Chrystusa za najdoskonalwsze stworzenie dobrego Boga, gdyż był On niewrażliwy na czynienie błędów pod wpływem złej zasady. Teolog ten podzielał też powszechne wśród katarów przekonanie o wędrówce dusz.

Ważną cechą poglądów katarskiego herezjarchy jest rozbudowana nauka o dwóch światach prowadząca do akceptacji całego Pisma Świętego, a więc także odrzucanego powszechnie przez katarów i pozostałych chrześcijan dualistycznych Starego Testamentu. Twierdzi on mianowicie, że w drugim, wyższym i duchowym świecie istnieją ludzie i zwierzęta, podobne do stworzeń w świecie widzialnym, domenie złego boga. W tamtym świecie przebywały osoby ze Starego Testamentu (Adam, Ewa, Noe, Abraham, Izaak, Jakub, inni patriarchowie oraz Mojżesz i Jozue, a także prorocy) oraz Jan Chrzciciel, tam też miały miejsce wydarzenia opisane w Starym Testamencie, takie jak potop, zburzenie Jerozolimy czy nadanie Mojżeszowi prawa. Aby ostatecznie potwierdzić autorytet całej Biblii, Jan z Lugio – jak zaznacza Sacconi w swojej *Summie* – „uważa, iż była ona napisana w innym świecie”. Nauka o dwóch światach pozwala katarskiemu herezjarsze dokonać także reinterpretacji doktryny chrystologii katarów. Według dominikańskiego herezjologa twierdził on bowiem, że Chrystus rzeczywiście przyjął ciało od Marii, rzeczywiście cierpiał, był ukrzyżowany, umarł, został pogrzebany i zmarł, wskrzesił się trzeciego dnia, lecz miało to miejsce w innym, wyższym świecie.

Elementem, który wyróżnia doktrynę Jana z Lugio, była dobrze opracowana dualistyczna interpretacja Biblii. Sacconi wskazuje aż kilkanaście słów pochodzących z Pisma Świętego, które katarski teolog uważał za synonimy złej zasady. Są to przede wszystkim wady moralne (np. niegodziwość, zachłanność, bezbożność, duma, cudzołóstwo), ale także śmierć i piekło. Manifestacjami złego boga w Biblii są również takie słowa, jak „język”⁶⁰ czy „dzień”⁶¹. Również bogowie pogan ze Starego Testamentu uważani są przez uczonego katarza za złe duchy.

Podjmując filozoficzny temat wolnej woli dobrego Boga i jego stworzeń, Jan z Lugio wykroczył nie tyle poza tradycyjną naukę katarską, co poza mitologiczny sposób myślenia o niej. Według jego poglądów nie ma żadnego istnienia, które miałoby wolną wolę. Taką istotą nie jest nawet Bóg Najwyższy, gdyż podlega On oddziaływaniu swego przeciwnika, złego boga. Widać to na przykładzie wydarzeń biblijnych, kiedy Bóg karze swoje stworzenia za grzechy, gdyż działa On wówczas pod wpływem złego boga. Na tyle, na ile można to stwierdzić na podstawie powściągliwej w tym względzie relacji dominikańskiego inkwizytora, idea trzech sposobów stwarzania, którą głosi katar, również przedstawiana jest według zasad myślenia pojęciowego (charakteryzujących światopogląd filozoficzny)⁶², a nie – mitycznego

⁶⁰ W związku z Jk 3, 8: „lecz języka nikt z ludzi nie może poskromić: zło niespokojne, pełne jadu śmiertelnego”.

⁶¹ W związku z Mt 6, 34: „dosyć ma dzień swojej nieprawości”.

⁶² Myślenie pojęciowe (abstrakcyjne myślenie racjonalne), kierujące się regułami logiki i zasadą minimum założeń ogólnych przy maksimum wniosków szczegółowych jest – według Andrzeja Wiercińskiego – organizującym elementem

(organizującego wiedzę w światopoglądzie mityczno-religijnym)⁶³.

Według niego [Jana z Lugio – M.D.] stworzyć, to uczynić coś z jakiejś preegzystującej materii, i zawsze jest to tak rozumiane, nigdy zaś nie oznacza „czynić z niczego”. I rozróżnia on trojaki stworzenie: po pierwsze, z dobrego ku lepszemu; zgodnie z tym rozróżnieniem Chrystus został stworzony lub uczyniony przez Ojca [...]. Po drugie, zmienić ze złego na dobre nazywa się „stworzyć” [...]. Po trzecie, stwarzanie odnosi się również do czynienia ze złego – gorszego⁶⁴.

A zatem Jan z Lugio, jeśli zbliżył doktrynę katarską do katolickiej, dokonał tego w taki sposób, że nie zatraciła ona swojego aspektu niewidzialnego i duchowego. Zreinterpretował on mianowicie doketyzm chrystologiczny, nie dokonując, jak to miało miejsce w przypadku Dezyderiusza, despirytualizacji Chrystusa, a postaci i wy-

światopoglądu filozoficznego. Jest on drugim, po magiczno-religijnym, etapem w rozwoju światopoglądowym gatunku ludzkiego. Model świata tworzony przez światopogląd tego typu jest oderwany od obrzędowości religijnej, co pozwala na jego względnie niezależne formułowanie. Zob. A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1997, s. 99.

⁶³ Zgodnie z ustaleniami teoretycznymi Andrzeja Wiercińskiego w ramach światopoglądu mityczno-religijnego wiedza uzyskana w wyniku percepcji zewnętrznej rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, jak i introspekcji (chodzi tu głównie o treści nieświadome pochodzące z marzeń sennych i stanów zmienionej świadomości) jest organizowana według zasad myślenia mitycznego (analogizującego myślenia obrazowego). Mit, jako typowy przykład takiego myślenia, łączy obrazy (symbole) poprzez narrację. A zatem istotnymi elementami języka mitu są alegorie i metafory. W związku z tym często cechuje go poetycka forma wypowiedzi. Ponadto narracja mityczna posiada potencjalnie wiele wątków znaczeniowych, tj. ten sam tekst może być z powodzeniem odczytywany w kontekście kosmologicznym, społecznym i inicjacyjnym. Dodać należy, iż obrazowy charakter mitu oddziałuje na sferę emocjonalną człowieka – zarówno na jej stronę mobilizującą, jak i relaksacyjną. Model świata kształtowany przez myślenie mityczne nie jest autonomiczny, gdyż wiąże się ściśle z przepisami moralno-etycznymi i obrzędowością poszczególnych religii. Zob. tamże, s. 111-121 i s. 96-97.

⁶⁴ WEH, s. 340.

darzenia Starego Testamentu mógł zaakceptować jedynie dzięki umieszczeniu ich w świecie wyższym. Przeprowadził również metodyczną egzegezę Biblii w duchu dualistycznym oraz rozwinął naukę katarską, posługując się zasadami myślenia pojęciowego, między innymi poprzez rozważania na temat wolnej woli, wykazanie podatności dobrego Boga na oddziaływanie złej zasady oraz ideę trzech sposobów stwarzania. Tak więc – jak można przypuszczać – to głównie za sprawą Jana z Lugio doktryna katarska, dotąd mitologiczna, stawała się teologią.

Księga dwóch zasad

Doktryna Jana z Lugio, a także równoczesne użycie zasad myślenia mitologicznego i pojęciowego (racjonalnego), znalazły wyraźne odzwierciedlenie w zachowanym do dziś traktacie katarskim *Księga dwóch zasad* (*Liber de duobus principiis*). Jest to najważniejsze świadectwo doktrynalne pochodzące od samych katarów, jakie posiadamy. Powstało ono około roku 1240 w rejonie jeziora Garda, czyli na obszarze, w którym działali konkrecjanie. Kompozycja tekstu nie jest jednolita, jego styl jest miejscami niejasny, a precyzja wywodu pozostawia niekiedy sporo do życzenia – nie wytrzymuje więc porównania z ówczesnymi pismami teologicznymi strony katolickiej. Nie oznacza to jednak, że takimi cechami musiała charakteryzować się cała literatura katarska, w tym księga Jana z Lugio. Choć Iwon z Narbonne, opisując środowisko włoskich katarów z drugiej dekady XIII wieku, zapewne z niejaką przesadą odnotowuje, że tamtejsi heretycy wysyłają swoich najzdolniejszych adeptów

tów do Paryża, aby studiowali logikę i teologię, to jednak część doskonałych katarskich musiała posiadać wykształcenie teologiczne, gdyż było one niezbędne do skutecznego odpierania polemiki katolickiej⁶⁵. Ponadto Sacconi, pisząc na temat księgi Jana z Lugio, przedstawia jej treść w sposób uporządkowany i nie wytyka katarskiemu teologowi błędów stylu czy dowodzenia.

Księga dwóch zasad składa się z 7 części: *O wolnej woli*, *O stworzeniu*, *O terminach ogólnych* (*De signis universalibus*), *Streszczenie dla pouczenia początkujących*, *Przeciwko garatensom*, *O woli* i *O prześladowaniach*⁶⁶. Ma charakter polemiczny (zwraca się przeciwko katarom umiarkowanym i katolikom), ale także nauczający. Jest dobrym przykładem tego, jak włoscy katarzy połowy XIII wieku stosowali równocześnie dwa sposoby uzasadniania swoich racji: po pierwsze, odwołując się do autorytetu Biblii, zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu, po drugie zaś, sięgając po metodę dowodzenia scholastycznego (ten pierwszy reprezentuje zasady myślenia mitologicznego, ten drugi – pojęciowego)⁶⁷. W omawianym traktacie katarskim liczba odwołań do Pisma Świętego jest bardzo duża, jak na stosunkowo niewielki tekst. Wynosi 563, z czego aż 46% odnosi się do Starego Testamentu, co nie może bardzo dziwić, jeśli wziąć pod uwagę aprobującą w stosunku do tej części Biblii postawę Jana z Lugio. W *Księdze* zosta-

⁶⁵ Tamże, s. 186.

⁶⁶ Korzystałem z wydania: *Livre des deux principes*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier, Paris 1973.

⁶⁷ Na ten temat: M. Dobkowski, *Paradygmat mityczny (symboliczny) i paradygmat racjonalny w doktrynalnych pismach katarskich*, „Nomos” 2004, nr 45/46, s. 81-94.

ła wykorzystana zasada interpretacji Biblii odnosząca się do „terminów ogólnych”. Czym są owe „terminy ogólne”? W taki właśnie sposób katarski autor określa słowa *omnia*, *universa*, *cuncta* mające znaczenie „wszystko”, „wszelkie”, „wszystkie rzeczy” oraz słowa oznaczające „niebo”, „ziemię” i „morze”. Mogą one, w zależności od kontekstu, reprezentować świat dobrego Boga i jego stworzenia, jak również przemijające stworzenia tego świata pochodzące od złej zasady⁶⁸.

Przykładem scholastycznego sposobu dowodzenia katarów jest temat jedyności Boga, przedstawiony w rozdziale *O wolnej woli*. Autor najpierw prezentuje zwalczane twierdzenie (jest to element metody scholastycznej nazywany *questio*), mianowicie, że istnieje jeden dobry, wszechwiedzący, święty, sprawiedliwy i wszechmocny Bóg, a następnie – w części *propositio* – sprzeciwia się tej tezie, używając argumentu o upadłych aniołach. Twierdzi, że jeżeli anioły, Boże stworzenia, zgrzeszyły, to nie za przyczyną dobrego Boga, tylko za sprawą drugiej, złej zasady, „która jest początkiem i przyczyną niedoskonałości aniołów, a także całego zła”⁶⁹. Na kolejnym etapie scholastycznego dowodzenia, *responsio*, przedstawiono odpowiedź na wcześniejszy argument, która ma przekonać, że aniołowie zgrzeszyli nie z konieczności, a z wyboru, co wyklucza istnienie zewnętrznej przyczyny zła. I wreszcie w ostatniej części dialektycznego dowodzenia, nazywanej *reprobatio*, autor do-

⁶⁸ Zasada egzegetyczna odwołująca się do terminów ogólnych została zastosowana wcześniej przez autora *Traktatu katarskiego*, choć w mniej rozbudowanej wersji. Zob. rozdziały niniejszej książki: *Traktat katarski (Tractatus manicheorum)* oraz *Wiedza religijna katarów: jej źródła i sposoby kształtowania*.

⁶⁹ Według numeracji *Livre des deux principes...*, dz. cyt., 7, 40-41.

konuje odparcia poprzedniego argumentu, co prowadzi do wniosku, że anioły podlegają jednak działaniu innej, złej, zasady.

Księga dwóch zasad w niezmienionym właściwie kształcie przejęła ideę Jana z Lugio o trojakim stworzeniu (*creatio*) lub dziele (*factura*), którą anonimowy autor przedstawia w sposób następujący:

Mianowicie, zgodnie z Pismem, postrzegam „stworzyć” lub „uczynić” na trzy sposoby. Mówię zatem „stworzyć” lub „uczynić”, kiedy Pan prawdziwy Bóg dodaje coś do natury tych, którzy byli dobrzy, wysyłając ich na pomoc tym, którzy powinni zostać zbawieni, jak było z Panem Jezusem Chrystusem wyszczynconym na biskupa przez Pana prawdziwego Boga i namaszczonego Duchem Świętym i jego cnotą, ażeby uwolnić wszystkich tych, którzy są uciskani przez Diabła. I tak samo zostali uczynieni aniołowie i słudzy Boga Ojca, aby pomóc tym, którzy uzyskali dziedzictwo zbawienia. Niekiedy mówi się „stworzyć” lub „czynić”, gdy sam Bóg dodaje coś do natury tych, którzy zostali uczynieni złymi, posyłając ich do dobrych dzieł. Mówię również „stworzyć” lub „uczynić”, kiedy sam Bóg zezwala jakiejś rzeczy być zupełnie złą lub swemu słudze, który nie może dokonać tego, czego pragnie, chyba że sam dobry Pan podtrzymuje cierpliwie do czasu to oszustwo, na własną chwałę i niesławę swego wielce przewrotnego wroga⁷⁰.

Autor *Księgi* posługuje się również takimi elementami dyskursu racjonalnego, jak abstrakcyjne pojęcia filozoficzne, na przykład wspomniane już „natura”, „zasada”, „wolna wola”, lecz także: „przypadłość”, „przyczyna”, „możność” czy „niezłożoność”. Przejawem zastosowania zasad myślenia pojęciowego w omawianym tekście jest także, jak na to wskazuje edytorka tekstu Christine Thouzellier, nawiązanie do dorobku Arystote-

⁷⁰ Tamże, 23, 9-25.

lesa, Ojców Kościoła, chrześcijańskich autorów średnio-wiecznych oraz filozofów arabskich i żydowskich⁷¹.

Rytuał łaciński

W tym samym rękopisie, w którym zachowała się *Księga dwóch zasad*, znajduje się także inny tekst katarski nazywany *Rytuałem łacińskim* (od języka, w którym został spisany) lub *Rytuałem z Florencji* (od miejsca, w którym został odkryty rękopis⁷²). Jest on wcześniejszy od omawianego już *Rytuału prowansalskiego*, gdyż jego powstanie datuje się na lata czterdzieste XIII wieku. *Rytuał łaciński* jest uszkodzony (brak części wstępnej) i chociaż jest dłuższy oraz bardziej szczegółowy niż prowansalski, zawiera opis tylko dwóch ceremonii: rytu przekazania Modlitwy Pańskiej oraz *consolamentum*. Podobnie jak inne zachowane teksty katarskie zawiera liczne cytaty i odniesienia biblijne wykorzystywane w pouczeniach i kazaniach. Na łączną liczbę 121 odniesień tylko 25% stanowią nawiązania do Starego Testamentu, co pozostaje w zgodności z tradycyjną niechęcią katarów do autorytetu oraz postaci i wydarzeń tej części Pisma Świętego. Oczywiście w przypadku *Rytuału łacińskiego* taką proporcję odniesień do Starego i Nowe-

⁷¹ Tamże, *Wstęp*, s. 47-60.

⁷² Manuskrypt zawierający *Księgę dwóch zasad* i następujący po niej *Rytuał łaciński* został odnaleziony w Bibliotece Nazionale we Florencji przez dominikanina Antoine'a Dondaine'a, który opublikował oba teksty w 1939 roku: *Un traité néomanichéen du XIII^e siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, éd. A. Dondaine, Roma 1939. Korzystałem z wydania: *Rituel cathare*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Christine Thozellier, Paris 1977.

go Testamentu należy tłumaczyć także w ten sposób, że rytuał opisuje chrzest duchowy i przekazanie Modlitwy Pańskiej, a zatem wydarzenia, o których mowa jedynie w Nowym Testamencie.

Rytuał łaciński rozpoczyna się krótkim fragmentem pouczenia wygłaszanego przez prowadzącego ceremonię (nazywanego w tekście łacińskim *ordinatus*, „wyświęcony”) dla wprowadzanego wierzącego (*credens*). Następnie przedstawiona jest egzegeza Modlitwy Pańskiej, którą przeprowadza wyświęcony. Potem opisany jest sam ryt przekazania Modlitwy oraz towarzyszące temu oczyszczenia i pouczenia. Druga część *Rytuału łacińskiego* zawiera opis udzielenia *consolamentum*. Na wstępie uczestnicy dokonują oczyszczenia poprzez odpuszczenie sobie grzechów, a inicjowany potwierdza gotowość do przyjęcia chrztu duchowego. Dalej przedstawione jest przykładowe kazanie na temat tego chrztu oraz pouczenie o dyscyplinie pokarmowej i zasadach etycznych, jakich kandydat będzie musiał przestrzegać, gdy stanie się doskonałym. *Rytuał* opisuje następnie samą ceremonię chrztu duchowego przez nałożenie księgi i rąk. Obrzęd kończy pocałunek pokoju i spowiedź doskonałych (*servitium*).

c) Baniolczycy

Trudno ustalić, na czym polegała specyfika wierzeń trzeciej grupy katarów wyróżnianej przez katolickich herezjologów, tj. baniolczyków. Kłopot sprawia nawet jednoznaczne określenie ich stosunku do głównej kwestii w nauce katarskiej, to znaczy wyznawanego rodzaju

dualizmu. Podczas gdy Sacconi twierdził, że baniolczycy zgadzają się prawie we wszystkim (w tym w kwestii dualizmu) z reprezentującymi dualizm umiarkowany konkorecjanami⁷³, to piszący kilka lat później autor *Brevis summula* w zamieszczonym tam spisie wierzeń katarskich zaliczył baniolczyków (podobnie jak albanensów) do zwolenników dualizmu radykalnego⁷⁴. Sacconi⁷⁵ i Anzelm z Alessandrii⁷⁶ potwierdzają ich doketyzm chrystologiczny, a ten pierwszy wskazuje ponadto na przekonanie baniolczyków, iż Maria była aniołem. Są to jednak mitologemy powszechne wśród katarów, nie mogą zatem stanowić *differentia specifica* poglądów ich odłamu. Tak jak w kwestii dualizmu, również w sprawie pochodzenia duszy człowieka trudno zdecydowanie ustalić stanowisko baniolczyków. Podczas gdy Sacconi mówi o ich wierze w preegzystencję dusz⁷⁷, Anzelm potwierdza traducjanizm baniolczyków⁷⁸. Wydaje się zatem, że najlepszym streszczeniem nauk tego nurtu włoskiego kataryzmu jest zdanie Anzelma z Alessandrii, który stwierdza z pewną bezradnością:

Wierzenia baniolczyków są trojaki: niektórzy z nich zgadzają się z tymi z Concorezzo, inni wierzą w to, co albanensi, a jeszcze inni podążają drogą pośrednią. Ci wierzą w jedną zasadę⁷⁹.

Potwierdzałyby to więc wcześniej przedstawioną tezę, że pojawiający się w źródłach polemicznych ogólny po-

⁷³ WEH, s. 344.

⁷⁴ Tamże, s. 358.

⁷⁵ Tamże, s. 344.

⁷⁶ Tamże, s. 365.

⁷⁷ Tamże, s. 344.

⁷⁸ Tamże, s. 364-365.

⁷⁹ Tamże, s. 364.

dział włoskich katarów na trzy nurty odzwierciedla raczej katarskie zróżnicowanie według tradycji przekazu, niż specyfiki doktrynalnej.

Podsumowanie

Okres pełnego rozwoju kataryzmu utrzymał podstawowe cechy poprzedniej epoki, tj. podział na dwa nurty doktrynalne (umiarkowany i radykalny), trzy tradycje przekazu (konkorecjanie, albanensi i baniolczycy) oraz sześć Kościołów. Do nowych zjawisk należało różnicowanie się wierzeń w ramach dotychczasowej nauki. Choć podziały doktrynalne wśród katarów były – jak sądzą współcześni badacze – nadmiernie akcentowane przez polemistów i herezjologów katolickich, to prawdą jest, że wystąpiły one tak wśród wyznawców doktryny umiarkowanej (Dezyderiusz i jego zwolennicy), jak i radykalnej (schizma Jana z Lugio). Oba te rozłamy dokonały się w latach trzydziestych, a zwolennikami reformatörów byli przedstawiciele katarskiego „młodego pokolenia”. Poglądy Dezyderiusza wykazywały tendencję do despi rytualizacji wierzeń i ewolucji w kierunku doktryny katolickiej, natomiast nauka Jana z Lugio odznaczała się wykorzystaniem metodycznej egzegezy biblijnej, a także zasad myślenia pojęciowego (teologizacja nauki katarskiej). Być może taki kierunek rozwoju dogmatyki katarskiej wynikał z jej wewnętrznej dynamiki lub z dyskusji wewnątrz wspólnoty, lecz bardziej prawdopodobny wydaje się wpływ środowiska katolickiego, w którym kataryzm przecież się rozwijał. Ważnymi czynnika-

mi były też wpływająca na kataryzm działalność zakonów żebraczych oraz pisana polemika antykatarska, pochodząca z różnych środowisk katolickich. Dla omawianego okresu (1200-1250) zachowało się kilka tekstów pochodzących tak od autorów dominikańskich czy franciszkańskich, jak i świeckich⁸⁰.

Włoski kataryzm znalazł swoich wyznawców, zwolenników i opiekunów pośród – jak pisze badaczka włoskiego kataryzmu Carol Lansing – „ludzi odnoszących korzyści ze społeczno-ekonomicznych i politycznych przemian”⁸¹. Była to część urzędników komunalnych, drobniejszej szlachty, bankierów, kupców i rzemieślników. Dlaczego sprzyjali kataryzmowi? Pierwszym powodem – według Lansing – było to, że kataryzm, w odróżnieniu od średniowiecznego katolicyzmu, rozdzielał sferę życia duchowego od życia codziennego, co miało sprzyjać budowie nowych, bardziej egalitarnych społeczności miast włoskich XIII wieku. Drugi powód jest taki, że asceza praktykowana przez katarskich doskonałych mogła stanowić wzorzec etyczny dla nowych przedstawicieli elity władzy i pieniądza, ułatwiający powściągnięcie indywidualnej i krótkoterminowej korzyści na rzecz ogólniejszego i bardziej odległego dobra – rodzinnej fortuny i miejskiej wspólnoty⁸².

⁸⁰ Przykładami pism antykatarskich z kręgu dominikańskiego mogą być *Adversus catharos et valdenses* Monety z Cremony (1241) oraz wspomniana już wielokrotnie *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno* Rajnera Sacconiego (1250); tekst pochodzenia franciszkańskiego to *Summa contra haereticos* Jakuba Capelli (około 1240-1244); polemiki pochodzące ze środowiska świeckiego reprezentuje *Liber supra Stella* Salvo Burciego (1235) i *Disputatio inter catholicum et patarinum hereticum* (1240-1250).

⁸¹ C. Lansing, dz. cyt., s. 76.

⁸² Tamże, s. 77.

Bardzo ważny czynnik rozwoju kataryzmu we Włoszech – o czym była już mowa wyżej – stanowiła przychylność procesarskiego stronnictwa gibelinów. Śmierć cesarza Fryderyka II w 1250 roku oraz Ezzelina z Romano, jego wiernego sojusznika, w dziewięć lat później wyznaczają koniec okresu względnie niezakłóconego rozwoju Kościoła katarskiego we Włoszech.

3. Schylek i zamieranie włoskiego kataryzmu (od około 1250 do końca XIV wieku)

Okres prześladowań i schyłku (1250-1342)

Ćwierćwiecze po śmierci cesarza Fryderyka II to czas, kiedy katarzy systematycznie tracili wpływy w społeczeństwie włoskim. Pod koniec tego okresu kataryzm został właściwie zupełnie pozbawiony hierarchii i z trudnością mógł działać jako Kościół.

Papież Innocenty IV (1243-1254) wiosną 1251 roku uznał zwalczanie herezji za jedno z głównych zadań swojej polityki. W czerwcu tego roku wysłał do Cremony jako inkwizytora Piotra z Werony (1206-1252), który już w latach trzydziestych zasłynął jako antyheretycki kaznodzieja w Mediolanie. Piotr z Werony pochodził z rodziny katarskiej, lecz jeszcze w młodości nawrócił się na katolicyzm, a podczas studiów w Bolonii wstąpił do zakonu dominikanów. Doceniano jego umiejętności kaznodziejskie, energię i ascetyczne życie. W 1252 roku Innocenty IV mianował go jednym z inkwizytorów Lombardii. W kwietniu tego roku, gdy Piotr wracał wraz z in-

nym bratem zakonnym do Mediolanu, został zamordowany przez zabójców wynajętych przez katarów. Podobieństwo do wydarzenia w Avignonet narzuca się tu w sposób oczywisty. Zabójstwo to pobudziło nastroje antykatarskie. W takiej atmosferze Innocenty IV wydał słynną bullę *Ad extirpanda* (maj 1252), która podsumowywała dotychczasowe ustawodawstwo antyheretyckie (zarówno kościelne, jak i świeckie), a także zezwalała na stosowanie tortur w śledztwie. Już w marcu następnego roku papież kanonizował Piotra z Werony (znanego odtąd także jako św. Piotr Męczennik), a w miesiąc później zwołał antyheretycką krucjatę przeciw południowej Toskanii. Innocenty IV w ramach swojej akcji zwalczania herezji dopuścił na szerszą skalę franciszkanów do sprawowania funkcji inkwizytorów. Objęli oni sześć z ośmiu prowincji inkwizycyjnych we Włoszech (dwie pozostałe – w tym Lombardia – znajdowały się w gestii dominikanów).

Sytuacja polityczna przybrała wyraźnie niekorzystny dla katarów obrót wraz z pojawieniem się we Włoszech Karola I Andegaweńskiego (1226-1285). Pozostawał on w sojuszu z kolejnymi papieżami, a co za tym idzie, popierał propapieskie stronnictwo gwelfów i zwalczał gibelinów. Karol uznał prawo papieża do dysponowania koroną Sycylii, w zamian za co otrzymał to królestwo w lenno. Potwierdził swoje faktyczne władanie nad nim, pokonując niemieckich pretendentów do tronu: Manfreda w bitwie pod Benewentem w lutym 1266 roku oraz Konradyna w bitwie pod Tagliacozzo w sierpniu 1268 roku. W tym też roku uzyskał tytuł wikariusza przy papieżu. Ten utalentowany dyplomata i dowódca zmie-

rzał do narzucenia swojej zwierzchności także północnej i środkowej części Półwyspu Apenińskiego. Tak oto wraz ze zwycięstwami Karola I Andegaweńskiego i utratą władzy w miastach przez stronnictwo gibelinów, katarzy nie posiadali już poważnego zaplecza politycznego i byli narażeni na represyjną działalność władzy kościelnej i świeckiej. Potwierdzeniem zależności między umacniającą się władzą Karola Andegaweńskiego we Włoszech i antykatarską działalnością inkwizycji może być to, że wkrótce po drugim zwycięstwie Karola nad politycznymi przeciwnikami, dwuletnią działalność rozpoczął w Orvieto trybunał inkwizycyjny (1268-1269).

Zdobycie katarskiego schronienia w Sirmione można porównać do upadku langwedockiego Montségur. Na początku lat siedemdziesiątych w Sirmione, miejscowości leżącej na południowym brzegu jeziora Garda, schronili się biskupi Kościołów katarskich tak włoskich, jak i francuskich. Przebywał tu – jak podaje jedno ze źródeł – biskup „Lombardii”, który przez część badaczy⁸³ jest utożsamiany z biskupem Kościoła Desenzano, Henrykiem z Arusio, oraz biskupi Kościołów francuskich, którzy opuścili swoje ziemie: Wilhelm Piotr, głowa Kościoła północnej Francji oraz Bernard Oliba, przywódca Kościoła Tuluzy. W Sirmione bezpieczne miejsce znalazł także biskup Kościoła Bagnolo, Wawrzyniec z Brescii. Wszystkie te Kościoły pozostawały ze sobą w zgodzie, a przebywający tam ich przywódcy brali wspólnie udział w ceremoniach *consolamentum*. Jednak nawet tu katarzy nie mogli czuć się bezpiecznie. Franciszkański in-

⁸³ Na przykład Borst (tenże, dz. cyt., s. 201) i Duvernoy (tenże, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 190).

kwizytor Timidio Spongati z Werony wysłał do Sirmione szpiega, Konstancję z Bergamo. Ta, aby uzyskać jak najwięcej informacji o katarach, posunęła się nawet do przyjęcia chrztu duchowego. W listopadzie 1276 roku przeciwko Sirmione wyruszyła z Werony ekspedycja zbrojna, na czele której stali: Alberto della Scala, który współrządził Weroną wraz ze swoim bratem Mastino, biskup tego miasta i niedawny jego inkwizytor Timidio Spongati oraz jego następca na tym urzędzie, Filippo Bonacolsi. Sirmione zostało zajęte, w wyniku czego pojmano około 170 katarów obojga płci i doprowadzono ich do Werony. W lutym 1278 roku, po długotrwałych przesłuchaniach i próbach skłonięcia do wyrzeczenia się wiary, w Weronie – jak przed pół wiekiem – znowu zapłonęły stosy. Tym razem spalono na nich aż 200 osób skazanych za herezję.

Na omawiany powyżej okres (1250-1278) przypadło systematyczne wygasanie działalności prawie wszystkich katarskich Kościołów we Włoszech. Po tym czasie istniał prawdopodobnie już tylko Kościół Florencji. Choć katarscy doskonalili nadal wygłaszali kazania, odbierali *melioramentum* od wierzących i udzielali chrztu duchowego, to włoski kataryzm stał się już tylko ruchem religijnym zepchniętym do konspiracji.

Po zdobyciu Sirmione kataryzm we Włoszech wolno, lecz nieuchronnie zamierał. Wygasanie religii „dobrych ludzi” przyspieszała działalność inkwizycji. Przykładem jej aktywności w tym okresie jest Bolonia – od dawna nieprzychylna katarom – w której przez dwa dziesięciolecia na przełomie XIII i XIV wieku wykryto 140 katarów, kobiet i mężczyzn. Najdłużej kataryzm utrzy-

mał się w rejonie Florencji. Źródła inkwizycyjne zanotowały, że w 1321 roku w Figline koło Florencji aresztowano ostatniego katarskiego biskupa, Cione Ser Bernardi, a ostatni katar został wykryty w stolicy Toskanii w 1342 roku.

Synkretyzm katarsko-waldeński w dolinach Piemontu (XIV wiek)

Prześladowani katarzy francuscy i włoscy, podobnie jak waldensi w pierwszej połowie XIV wieku, znaleźli schronienie w górskich dolinach Piemontu. Cieszyli się tu względnym bezpieczeństwem przede wszystkim dzięki warunkom geograficznym, które zapewniały im niedostępne dla przeciwników schronienia, oraz dzięki niechęci zamieszkującej tam ludności do interwencji z zewnątrz. Katarzy i waldensi mogli spodziewać się zagrożenia ze strony lokalnej władzy świeckiej, jak również inkwizytorów z Górnej Lombardii. Niekiedy próby przeprowadzenia śledztwa w dolinach piemonckich kończyły się śmiercią inkwizytorów, jak to miało miejsce w roku 1364 i 1374. Współistnienie dwóch nurtów religijnych, które ponad sto lat wcześniej zwalczały się nawzajem, doprowadziło do pewnej unifikacji ich nauk i do podkreślania raczej podobieństw niż różnic. Zwolennicy obu wyznań odrzucali przysięgę i naukę o czystcu, a waldeńscy mistrzowie, tak jak katarscy doskonali, prowadzili życie wędrowne i przestrzegali celibatu.

Jednym z ważniejszych ośrodków katarsko-waldeńskiego synkretyzmu była miejscowość Chieri, leżąca na

południowy wschód od Turynu. Żyjąca tu wspólnota wyznawała umiarkowany dualizm, wędrówkę dusz i odrzucała Stary Testament. Te zaskakująco dobrze zachowane elementy nauki katarskiej wyróżniają tutejszych dysydentów na tle innych grup religijnych znajdujących schronienie w Piemontcie. Wyjątkowość Chieri tłumaczy się kontaktami mieszkańców tego miasteczka z Bośnią i tamtejszym Kościołem dualistycznym. W drugiej i trzeciej ćwierci XIV wieku niektórzy z nich odbyli nawet podróże do swoich religijnych pobratymców po drugiej stronie Adriatyku.

Postacią interesującą, a jednocześnie dobrze ilustrującą zjawisko koegzystencji i przenikania się różnych wyznań w rejonie Piemontu, był pochodzący z Chieri Giacomo Bech. Malcolm Lambert z pewną swobodą nazywa go „chwiejnym koneserem herezji”⁸⁴, ze względu na to, że wyznawał on kolejno kilka nauk dysydenckich. Najpierw, w latach pięćdziesiątych w Toskanii Bech wstąpił do apostołskiej wspólnoty ubożego życia (mogła to być jakaś grupa braci apostołskich albo spirytualistów). Następnie podczas swych wędrówek spotkał człowieka, który nazywając siebie Synem Bożym, twierdził, że ma tylko dziesięciu apostołów (prawdopodobnie chodzi o przedstawiciela tzw. herezji wolnego ducha). Zwrócił się on do Becha z prośbą o dołączenie do ich grona, na co jednak ten się nie zgodził. Po powrocie do rodzinnej miejscowości Bech został katarem i postanowił odbyć podróż do Bośni, najżywszego w owym czasie ośrodka chrześcijańskiego dualizmu. Gdy był już w drodze,

⁸⁴ M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 295.

burza morska uniemożliwiła mu wypełnienie tego postanowienia. Zanim w 1387 roku został aresztowany przez inkwizycję, Giacomo Bech zdołał jeszcze zostać waldensem.

Tak zwany *Rytuał z Dublina*

Ze środowiska synkretycznych wspólnot waldeńsko-katarskich z Piemontu pochodzą dwa ważne świadectwa katarskiej liturgii i dogmatyki. Są to: tekst *Kościół Boży* (prow. *Gleisa de Dio*) oraz *Komentarz do modlitwy Ojciec Nasz* (prow. *Glosa Pater*), zawarte w rękopisie 269⁸⁵ biblioteki Trinity College Uniwersytetu w Dublinie. Manuskrypt ten znajdował się wśród innych ośmiu ksiąg pochodzenia waldeńskiego napisanych w dialekcie alpejskim języka prowansalskiego, zakupionych w XVII wieku przez Jamesa Usshera, anglikańskiego arcybiskupa Armagh. Jednak dopiero na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku belgijski badacz Théo Venckeleer uznał, że dwa wspomniane teksty – napisane w drugiej połowie XIV wieku – są pochodzenia katarskiego⁸⁶. Na katarską proveniencję obu źródeł wskazuje przede wszystkim ich podobieństwo do kazań wygłaszanych podczas dwóch najbardziej znanych rytów religii „do-

⁸⁵ Wcześniej manuskrypt nosił numer: A 6 10.

⁸⁶ Venckeleer opublikował oba teksty katarskie w dwóch artykułach: T. Venckeleer, *Une Apologie*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire”, t. XXXVIII, 1960, s. 815-834 i tenże, *Une Glose sur le Pater*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire”, t. XXXIX, 1961, s. 759-792. Korzystałem z przekładu francuskiego Anne Brenon: EC, s. 261-322.

brych ludzi”, mianowicie: przekazania Modlitwy Pańskiej oraz *consolamentum*.

Pierwszy tekst, *O Kościele Bożym*, składający się z jedenastu krótkich rozdziałów, podejmuje i rozwija te same zagadnienia, co kazania pouczające wyświęcanego, wygłaszane przed przyjęciem Modlitwy Pańskiej w *Rytuale prowansalskim* i *Rytuale łacińskim*. Jednak w tym przypadku tekst ten miał – ze względu na wzmiankę o chrzcie duchowym – poprzedzać ceremonię nałożenia rąk. W dwóch pierwszych rozdziałach kazania *O Kościele Bożym* anonimowy autor mówi o wspólnocie katarskiej oraz o jej mocy odpuszczania grzechów. W rozdziałach od trzeciego do ósmego przedstawia zasady, których powinien przestrzegać doskonały. Są to odpowiednio: zakaz zabijania, powstrzymanie się od cudzołóstwa, kradzieży, kłamstwa, składania przysięgi oraz bluźnierstwa. W rozdziale dziewiątym jest mowa o tym, że Kościół katarski (Kościół Boży) przestrzega powyższych reguł, gdyż uczynki są tak samo ważne jak wiara. Tematem rozdziału dziesiątego jest męczeństwo i prześladowanie Kościoła katarskiego, które to wydarzenia miały potwierdzać jego autentyczność jako Kościoła Chrystusowego. W odróżnieniu od pouczeń wygłaszanych w *Rytuale prowansalskim* i *Rytuale łacińskim* pojawia się tu wątek polemiczny wobec Kościoła rzymskiego. W ostatnim, jedenastym rozdziale jest mowa o chrzcie duchowym przez nałożenie rąk, który zostaje przeciwstawiony chrztowi wodą.

Drugie pouczenie zawarte w rękopisie dublińskim, *Komentarz do modlitwy Ojcze Nasz*, chociaż jest analogiczny do *Komentarza do Ojcze Nasz* znajdującego się

w *Rytuale łacińskim*, to jednak zawarta w nim interpretacja poszczególnych fraz modlitwy różni się znacznie od tej z *Rytuału*. Jego cechą charakterystyczną jest oryginalna hierarchizacja Bożego stworzenia według siedmiu substancji:

I powinniśmy wiedzieć jeszcze, że ten Pan, który jest Ojcem światłości [l. mnoga – M.D.] i miłosierdzia, to znaczy miłości [l. mnoga – M.D.], objawień i duchów, jest również Ojcem wszystkich innych substancji, to znaczy żywotów, dusz, serc i ciał⁸⁷.

Podkreślone przeze mnie słowa (wszystkie w liczbie mnogiej, chociaż w dalszej części tekstu występują one także w liczbie pojedynczej) są kategoriami, za pomocą których autor przeprowadza egzegezę Modlitwy Pańskiej. Z dalszej lektury komentarza wynika następująca hierarchia substancji: 1. światłości lub miłości (l. mnoga), 2. miłosierdzia lub objawienia, 3. duchy, 4. żywoty, 5. dusze, 6. serca, 7. ciała.

Inną interesującą cechą *Komentarza* jest szczególnie znaczenie osoby Dawida, określonego jako „nasz Ojciec Dawid”⁸⁸, „duch pierwszego stworzonego”⁸⁹, a także (poprzez utożsamienie z „duchem pierwszego stworzonego”) jako „Amen”⁹⁰.

Podobnie jak pozostałe znane świadectwa katarskie również oba teksty z rękopisu dublińskiego odznaczają się bogactwem odniesień biblijnych. Pouczenie *O Kościele Bożym* odwołuje się do Pisma Świętego aż 110

⁸⁷ Tamże, s. 291.

⁸⁸ Tamże, s. 300, 306, 319.

⁸⁹ Tamże, s. 292, 296.

⁹⁰ Tamże, s. 320.

razy, z czego tylko dwukrotnie do Starego Testamentu. Natomiast w *Komentarzu do modlitwy Ojciec Nasz* na 233 cytaty biblijne aż 45% odnosi do Starego Testamentu. Wynika to głównie z tego, że prawie połowa (46%) odniesień starotestamentowych przypada na Psalmy, a te z kolei są tak często przywoływane w związku z wyróżnioną przez autora postacią Dawida.

Jak to się stało, że dziełka literatury katarskiej znalazły się pośród ksiąg waldenckich? Według tłumaczki tych dokumentów na język francuski, Anne Brenon, wyjaśnienia należy szukać w samej treści omawianych tekstów. Twierdzi ona, że nie zawierają one niczego, co pozostawałoby w rażącej sprzeczności z nauką waldensów, a ich ewangeliczny charakter i liczne odwołania biblijne powodowały, że mogły być wykorzystywane w działalności kaznodziejskiej przez ubogich z Lyonu⁹¹. Z kręgu jakiego Kościoła katarskiego mógł pochodzić pierwowzór tak zwanego *Rytuału z Dublina*? Wbrew przesłance jaką daje język (prowansalski), w którym został przekazany fragment rytuału, uczeni zgodnie wskazują tu na wspólnoty katarów włoskich. Według poglądu wydawcy obu świadectw, Théo Venckeleera, nauka zawarta w *Komentarzu* jest zbieżna z poglądami Jana z Lugio, twórcy rozłamu dogmatycznego w Kościele Desenzano, natomiast zgodnie z opinią okcytańskiego badacza, Déodata Roché, autor wspomnianego tekstu był pod wpływem nauk umiarkowanego Kościoła Concorezzo⁹². Podobne stanowisko zajmuje wspomniana już Anne Bre-

⁹¹ Tamże, s. 271-273.

⁹² D. Roché, *Un recueil cathare: le manuscrit A 6 10 de la collection vaudoise de Dublin*, „Cahier d'Études cathares”, II seria 1970, nr 46, s. 3-40.

non. Dopuszcza ona zależność poglądów zawartych we fragmentach rytuału od idei Dezyderiusza, który doprowadził do krótkotrwałej schizmy doktrynalnej wśród północnowłoskich konkorecjan⁹³. Ta różnorodność opinii pokazuje, że kwestia związku omawianego dokumentu ze wspólnotami włoskich katarów wciąż pozostaje nierozstrzygnięta.

Podsumowanie

Trudno, co oczywiste, wskazać jedną czy dwie proste przyczyny wygaśnięcia kataryzmu we Włoszech. Najważniejszym czynnikiem było tu antykatarskie postępowanie Kościoła katolickiego, a zwłaszcza represje trybunałów inkwizycyjnych. Te były jednak dużo łagodniejsze niż w Niemczech i na południu Francji. Na Półwyspie Apenińskim dużą rolę odgrywało nierepresyjne przeciwdziałanie ze strony katolicyzmu. Oprócz wędrownego kaznodziejstwa zakonów żebraczych i działalności wspominanych wcześniej bractw religijnych wykorzystywano w tym celu także tak zwane trzecie zakony franciszkanów i dominikanów. Tercjarze i bractwa pozwalały ludziom świeckim na prowadzenie pogłębionego życia religijnego, co z kolei odbierało katarom ich wierzących i sympatyków. Duże znaczenie dla zwalczania światopoglądu dualistycznego miała też pobożność franciszkańska, podkreślająca człowieczeństwo Chrystusa, jego cielesne narodziny i męczeńską śmierć, a także

⁹³ EC, s. 269-271.

afirmująca – czasami w prawdziwie liryczny sposób – widzialny świat i przyrodę. Okoliczności polityczne również miały wpływ na osłabienie kataryzmu i jego zwiększoną podatność na katolicką kontrakcję. Chodzi tu o zmniejszenie wpływów frakcji gibelińskiej i wzrost znaczenia propapieskiego stronnictwa gwelfów. Proces ten spowodował, że włoscy katarzy utracili dużą część swojego zaplecza politycznego i społecznego. Możliwe również, że konfederacyjna struktura wspólnoty katarskiej, choć służyła jej rozwojowi (gdyż pozwalała lepiej akomodować się katarom do policentrycznej struktury politycznej północnych i środkowych Włoch), sprzyjała także wewnętrznym waśniom, co chętnie podkreślali – a niekiedy wyolbrzymiali – polemiści katoliccy. Ważne jest również to, że mimo podejmowanych prób (na przykład przez Jana z Lugio czy autora *Księgi dwóch zasad*) katarzy byli przywiązani do zasad myślenia mitycznego, podczas gdy trzynastowieczna Europa przeżywała apogeum rozwoju scholastyki (posługującej się zasadami myślenia pojęciowego), której elementy były wykorzystywane przez stronę katolicką nawet w kaznodziejstwie.

V

Kataryzm w innych krajach

1. Północna Francja

Dość zgodnie uznaje się, że pierwszym ośrodkiem kataryzmu w północnej Francji była miejscowość Mont-Aimé, leżąca w diecezji Châlons-sur-Marne w Szampanii. Świadcstwo, które o tym mówi, to omawiany już list duchowieństwa diecezji Liège do papieża Lucjusza II z 1145 roku. Choć odnosi się on przede wszystkim do grupy katarskiej w Dolnej Nadrenii, wskazuje także, iż źródło herezji znajdowało się we wspomnianej miejscowości w Szampanii.

Pewna herezja z Mont-Aimé, co jest nazwą wioski we Francji, wydaje się ogarniać różne regiony kraju, a jest to herezja tak rozmaita i wieloraka, że nie można, aby określić jej tylko jedną nazwą¹.

Określenie „rozmaita i wieloraka herezja”, a także trudność z nadaniem jej nazwy pozwalają sądzić, że wspomniana herezja (kataryzm) była zjawiskiem nowym i złożonym. Choć kataryzm nie upowszechnił się w północnej Francji – zapewne z tych samych powodów co w Niemczech, tj. z braku poparcia możnych i ich pod-

¹ PL 179, kol. 938; WEH, s. 140.

danych – ośrodek w Mont-Aimé przetrwał do lat trzydziestych XIII wieku. W 1239 roku spacyfikował go dominikański inkwizytor, dawny katar, Robert le Bougre, który pełniąc swoją funkcję, zasłynął z nadużyć i okrucieństwa. Spalono wówczas ponad 180 zachodnich dualistów, w obecności 16 biskupów i seniora tych ziem, hrabiego Szampanii. Obecność tak dużej liczby biskupów może wskazywać, że skazani katarzy pochodzili z wielu diecezji, a więc wspomniany ośrodek miał szeroki zasięg oddziaływania.

Inne centrum kataryzmu w północnej Francji znajdowało się w La Charité-sur-Loire w Burgundii. Tu wspólnota katarska działała w latach 1198-1233, a kres jej położył także Robert le Bougre. Odnotowane poglądy tamtejszych heretyków nie pozostawiają wątpliwości, że byli oni katarami. Odrzucali sakramenty i Stary Testament, uznawali, że prawo Mojżeszowe pochodzi od Diable oraz negowali zmartwychwstanie ciał. Ich elita religijna, nazywana doskonałymi, przekazywała Ducha Świętego przez nałożenie rąk, odmawiała Ojcie Nasz oraz stosowała dyscyplinę pokarmową, polegającą na unikaniu mięsa, jaj i sera. Ponadto chodzili oni w świeckich szatach².

Katarzy z północnej Francji posiadali zhierarchizowany Kościół i zapewne początkowo – podobnie jak katarzy z Niemiec – byli zwolennikami dualizmu umiarkowanego. W soborze katarskim w Saint-Félix-de-Caraman uczestniczył znany z imienia biskup Kościoła Francji (*Ecclesia Franciae* lub *Francigenarum*), Robert

² M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 88.

z Epernon, którego biskup Niketas wyświęcił w tradycji dualizmu radykalnego. Wśród ofiar stosu w Mont-Aimé w 1239 roku był katar określony w źródle jako „ich mistrz i przywódca, nazywany arcybiskupem Morains”³. Wspominany już wielokrotnie Rajner Sacconi w katalogu Kościołów dualistycznych z 1250 roku podaje, że „Kościół Francji jest w Weronie i Lombardii w sile około setki i pięćdziesięciu [doskonałych – M.D.]”⁴, co może świadczyć o tym, że po prześladowaniach Roberta le Bougre’a został on zmuszony do emigracji. O ostatnim biskupie tego Kościoła, Wilhelmie Piotrze, wiadomo, że na początku lat siedemdziesiątych XIII wieku przebywał w Sirmione we Włoszech, gdzie schronili się katarzy z różnych krajów⁵.

2. Hiszpania

Granice katarskich biskupstw Tuluzy i Carcassonne, ustalone na soborze katarskim w Saint-Félix-de-Caraman w 1167 roku, sięgały na południu aż za Pireneje, na obszar Królestwa Aragonii. Według dokonanego wówczas rozgraniczenia Kościół Tuluzy objął swoim zasięgiem rejon z miastami Huesca i Lérida, natomiast na obszarze Kościoła Carcassonne znalazły się takie katalońskie ośrodki jak Barcelona, Urgel, Gerona i Tarragona⁶. O tym, że katarzy istotnie działali w Aragonii i Katalo-

³ A. Borst, dz. cyt., s. 197, przyp. 3 oraz J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 127.

⁴ WEH, s. 337.

⁵ Zob. rozdział: *Okres prześladowań i schyłku (1250-1342)*.

⁶ M. Barber, dz. cyt., s. 65.

nii, mogą pośrednio świadczyć statuty przeciwko herezykom wydane pod koniec XII wieku przez króla Aragonii. W latach 1206-1226 w ramach katarskiego Kościoła Tuluzy działał diakon zajmujący się rejonem Katalonii, Piotr Corona. Jego następca Filip Cathala wraz z hierarchią Kościoła tuluzńskiego znalazł schronienie we Włoszech. W 1262 roku jego obecność została potwierdzona w Cremonie, a później także w Pawii. Został on nawet „synem młodszym” Bernarda Oliby, ostatniego katarskiego biskupa Tuluzy⁷, który przebywał na wygnaniu we Włoszech.

3. Anglia

W latach sześćdziesiątych XII wieku w Anglii pojawiła się grupa heretyków, którzy mogli być dualistami. Liczyła około 30 wyznawców obojga płci, niemieckiego pochodzenia, pod przywództwem niejakiego Gerarda. Kronikarz, augustianin Wilhelm z Newburgh, tak rozpoczyna relację o tej wspólnocie:

W tych dniach przybyli do Anglii pewni błędzący sekciarze, zwykle nazywani publikanami [*popelicani*, *popellicant*]. Jak się zdaje, pochodzili oni z Gaskonii od nieznanego założyciela i rozprzestrzeniali truciznę swej niewiary w wielu regionach. Mówi się, że w rozległych krajach Francji, Hiszpanii, Włoch i Niemiec tak wielu zatruli swoją zarazą, że – jak uskarżał się dawny Psalmista – wydawali się mnożyć ponad miarę⁸.

⁷ J. Duvernoy, *L'histoire...*, dz. cyt., s. 151-164 i s. 348-349.

⁸ Por. Ps 3, 1; Cytat: WEH, s. 245.

Fragment powyższy daje dwie przesłanki do uznania przybyłych heretyków za katarów. Pierwsza z nich odnosi się do określenia „publikanie”. Według rozpowszechnionej interpretacji⁹ jego zniekształconą formą mogło być określenie „pifilowie” [*piphiles*], którym to benedyktyn Egbert z Schönau w latach sześćdziesiątych XII wieku określał katarów z Flandrii. Według innego wyjaśnienia termin ten miałby pochodzić od paulicjan, chrześcijan dualistycznych działających w Anatolii i na Bałkanach od VII do XVI wieku¹⁰. Przyjmując taką interpretację, angielskich „publikanów” należałoby uznać za katarów. Jednak nazwa ta może mieć także związek z fragmentem Ewangelii św. Mateusza 21, 31: „celnicy [łac. *publicani*] i wszetecznicę uprzedzą was do królestwa Bożego”¹¹. Drugą przesłanką jest określenie regionów, w których wspomniana herezja się rozprzestrzeniła. Zgadza się ona z obszarami ekspansji kataryzmu w tym okresie. Wątpliwości rozwiąłby ostatecznie opis ich doktryny i praktyki religijnej, jednak angielski kronikarz podaje tylko, że „odrzucał święty chrzest, Eucharystię i małżeństwo”¹².

Przedstawiciele wspomnianej grupy heretyckiej zostali aresztowani, a dla rozpatrzenia ich sprawy król Anglii Henryk II (1154-1189) zwołał synod w Oxfordzie. Po przesłuchaniu nie chcieli pojednać się z Kościołem. W związku z tym zebrani biskupi ogłosili ich heretykami i przekazali świeckiemu ramieniu. Na rozkaz króla

⁹ J. Duvernoy, *La religion...*, dz. cyt., s. 306 i S. Runciman, dz. cyt., s. 177.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zob. WEH, s. 723, przyp. 3.

¹² WEH, s. 246.

napiętnowano ich, wychłostano publicznie, a następnie wypędzono z miasta, a ponieważ działo się to w czasie surowej zimy, zginęli od mrozu.

4. Kościół dualistyczny w Bośni

Istnienie Kościoła dualistycznego w Bośni jest potwierdzone od końca XII wieku¹³. Nie tylko działał on jawnie, ale cieszył się nawet poparciem tamtejszych możnych oraz władców. Niektórzy badacze twierdzą nawet, że uzyskał – jako Kościół Bośni – status Kościoła państwowego. Dodać należy, że warunki polityczno-religijne, w których znajdowała się Bośnia w średniowieczu, były dość złożone. Od strony Serbii podlegała ona wpływom Kościoła wschodniego, natomiast od strony Węgier i Dalmacji – zachodniego. Zatem popieranie odrębnego, „narodowego” Kościoła mogło służyć podkreśleniu niezależności bośniackiego państwa.

Wpływy, które doprowadziły do powstania dualistycznego Kościoła Bośni, pochodziły – według Malcolma Lamberta – z Dalmacji. Tu natomiast dotarły z dwóch kierunków: z włoskiej Apulii poprzez złotników oraz ze wspólnoty bogomilskiej z Konstantynopola dzięki kupcom¹⁴. W 1199 roku – jak o tym donosi Vukan II Nemanjić, władca Zety (późniejsza Czarnogóra), w liście

¹³ Obecnie istnieje także pogląd podważający dualistyczny charakter Kościoła bośniackiego. Według tego ujęcia był on zorganizowany na wzór reguły św. Bazylego, którą posługują się prawosławni, katolicy i unicy. Zob. N. Malcolm, *Kościół Bośniacki*, przekł. T. Wyrzykowski, „Krasnogruda” 1997, nr 7, s. 20-31.

¹⁴ M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 298.

do papieża Innocentego III – ban Bośni Kulin (1180-1204) wraz z małżonką, siostrą oraz wieloma poddany-
mi porzucili swoją wiarę na rzecz bogomilskiego duali-
zmu. Chociaż już rok później władca ten, zagrożony na-
jazdem węgierskim, wyrzekł się dualizmu¹⁵, to jednak
znaczący wpływ tego nurtu religijnego na historię Bośni
i jej elity politycznej utrzymał się aż do podboju turec-
kiego w drugiej połowie XV wieku.

Duże znaczenie dualistyczny Kościół Bośni osiągnął
także za panowania Mateja Ninosława (1232-1250) oraz
Tvrtka I (bana Bośni 1353-1377 i jej króla 1377-1391).
Jak wiadomo ze świadectw pochodzących z początku
XIV wieku, tamtejsi władcy odnosili się tolerancyjnie
do wszystkich istniejących na ich obszarze Kościołów
(katolickiego, prawosławnego i dualistycznego), chociaż
sami w wiekach XIII i XIV byli wyznania katolickiego
lub prawosławnego. Dopiero król Ostoja (1398-1404
i 1409-1418) był oficjalnie wyznawcą Kościoła Bośni¹⁶,
jednak, jak się zdaje, w całym okresie swojego istnienia
Kościół ten skutecznie wspierali bośniaccy możnowład-
cy. Jego dostojnicy byli często poważnie zaangażowani
w dyplomację, pełnili też funkcje doradców tamtejszych
banów, królów i możnych. Przedostatni władca Bośni,
Stefan Tomasz (1443-1461), szukając sojuszników na
katolickim Zachodzie w obliczu zagrożenia ze strony
Turcji, zgodził się zlikwidować Kościół Bośni. Wiernym
pozwolił wybierać między nawróceniem się i wygna-
niem. Część elity religijnej i wspierających ją możnych

¹⁵ S. Runciman, dz. cyt., s. 103-104.

¹⁶ M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 307.

wybrała tę drugą możliwość i udała się do Dubrownika. Po zajęciu Bośni przez Turków wspólnoty chrześcijańskich dualistów istniały tam jeszcze przez pewien czas¹⁷.

Głową Kościoła Bośni był *djed* (dosłownie: „dziad”), po którym następowali w godnościach: *gost* (dosłownie: „gospodarz”) i *starac* („starzec”). Zwykli członkowie elity – których można porównać do katarskich doskonałych – nosili miano *krstjan* („chrześcijan”). Istniały też zgromadzenia życia wspólnotowego, porównywalne do klasztorów, zwane *hižami* (co oznacza „dom”). Dualiści bośniaccy oddawali prawdopodobnie cześć swoim duchownym w sposób podobny do katarskiego *melioramentum*. Przestrzegali też zasady nieskładania przysięgi, nawet jeśli pełnili funkcje państwowe. W przeciwieństwie do katarów i bogomiłów używali znaku krzyża lub go akceptowali, lecz podobnie jak oni w swojej praktyce religijnej przestrzegali postów, potępiali chrzest wodą oraz posługiwali się prawowiernymi Ewangeliami, podając je dualistycznej interpretacji¹⁸.

Rytuał słowiański z Bośni.

Ważnym świadectwem życia religijnego bośniackich dualistów jest tak zwany *Rytuał słowiański*¹⁹ napisany

¹⁷ Tamże, s. 312.

¹⁸ Tamże, s. 308-309.

¹⁹ Dokument ten został odkryty pod koniec XIX wieku przez Franjo Raëkiego: tenże, *Dva nova priloga za poviest bosanskih patarena*, „Starine Jugoslavenske Akademija Znanosti i Umjetnosti” XIV, Zagreb 1882, s. 1-29. Korzystałem z przekładu angielskiego Yurija Stoyanova w: J. i B. Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c.650-c.1450*, Manchester-New York 1998, s. 289-291 oraz omówienia tekstu przez Christine Thouzellier w: *Rituel cathare...*, dz. cyt., s. 63-70 i 287-289.

cyrylicą w języku starosłowiańskim. Stanowi on część zbioru *krstjana* Radosława (obecnie znajdującego się w Bibliotece Watykańskiej) i wykazuje duże podobieństwo do preambuły liturgicznej *Rytuału prowansalskiego*. Datuje się go na okres panowania króla Bośni Stefana Tomasza, czyli na połowę XV wieku. Na początku tego niewielkiego dzieła znajduje się tekst Ojciec Nasz identyczny z wersją znaną z dokumentów zachodnich dualistów, tj. zawierający zwrot „chleba naszego nadprzyrodzonego” (*chleb nasz nasuszczyj*)²⁰ oraz zakończenie „bo Twoje jest królestwo i potęga, i chwała na wieki”. Dalej następują formuły modlitewne takie same jak we wstępie *Rytuału prowansalskiego*: starosłowiańska wersja *Adoremus, Gratia, Benedicite, Fiat* i *Pater* oraz dodatkowo odpowiedź: „Godne to i sprawiedliwe” (*Dostoino i pravedno est*). Następnie w manuskrypcie zapisano początek Ewangelii św. Jana (1, 1-17). Na końcu tekstu – inaczej niż w dokumencie liturgicznym z południa Francji – znajdują się dwa wersy Pawłowego Listu do Tytusa (2, 12-13) napisane głągolicą. Ten ostatni fakt – według niektórych badaczy – jest dowodem, że piętnastowieczny kopista mógł korzystać z tekstu zapisanego głągolicą, pochodzącego nawet z przełomu XI i XII wieku.

²⁰ Zob. także przyp. 6. z rozdziału: *Chrzest duchowy przez nałożenie rąk (consolamentum) i początek oswobodzania się duszy*.

Część druga

Kataryzm jako dualistyczny
system zbawczy



Spór o klasyfikację kataryzmu – „neomanicheizm”, „neognostycyzm” i „dualizm chrześcijański”

Interpretacja kataryzmu (zwłaszcza jego wersji dualizmu radykalnego) polegająca na uznaniu go za historyczną odmianę albo pozostałość religii manichejskiej sięga jeszcze średniowiecznej herezjologii katolickiej i waldenkiej. Dla wyjaśnienia należy wspomnieć, że manicheizm był dualistyczną religią światową, która rozwijała się na kontynencie euroazjatyckim i w północnej Afryce w okresie między III i XIV wiekiem¹. Jednym z przykładów utożsamienia manicheizmu z kataryzmem była polemika antykatarska Duranda z Huesca, który w swoim dziele *Liber contra manicheos* z początku lat dwudziestych XIII wieku uznał katarów za odrodzonych manichejczyków, a w związku z tym anonimowe dziełko katarskie, z którym polemizował, nazwał *Traktatem manichejczyków* (*Tractatus manicheorum*)². Również

¹ Na temat manicheizmu zob. przede wszystkim: S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China*, Tübingen 1992; tenże, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden-New York 1994; M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris 1997; J.D. BeDuhn, *The Manichaean Body. In Discipline and Ritual*, Baltimore-London 2000.

² Także Bernard Gui w swoim podręczniku inkwizytora napisanym w latach 1309-1323/25, czyli w momencie wygasania kataryzmu, nazywał zachodnich duali-

nowoczesne badania nad kataryzmem chętnie klasyfikowały go przez odniesienie do tej dualistycznej religii światowej. Dla współczesnych badaczy, zwłaszcza z połowy XX wieku, nazwa „neomanicheizm” lub „manicheizm średniowieczny” oznaczała związek historyczny między manicheizmem i kataryzmem. Według tego poglądu tradycja manichejska (oczywiście poza swym głównym nurtem, który rozprzestrzeniał się ku Dalekiemu Wschodowi) kierowała się ku chrześcijańskiemu Zachodowi, przybierając postać paulicjanizmu, bogomilizmu i wreszcie kataryzmu. Najbardziej znanym głosi-cielem tej tezy był angielski uczony Steven Runciman, który upowszechnił ją dzięki swojej głośnej pracy *Manicheizm średniowieczny* z 1947 roku³. Zwolennikami poglądu neomanichejskiego było także wielu innych badaczy kataryzmu, między innymi Arno Borst, Jean Guiraud, Raffaello Morghen, René Nelli, Fernand Niel, Dmitri Obolensky, Déodat Roché, Hans Södeberg i Luciano Sommariva.

Jednak z punktu widzenia dzisiejszego stanu badań o historycznym wpływie manicheizmu na dualizm chrześcijański, czyli na paulicjanizm, bogomilizm i kataryzm, mówi się dość ostrożnie. Najmniej kontrowersji powoduje kwestia oddziaływania bogomiłów na katarów, znacznie większe wątpliwości budzą już historyczne związki paulicjan i bogomiłów. Natomiast teza o tym, że paulicjanizm mógł być prostą kontynuacją maniche-

stów „teraźniejszymi manichejczykami”. Zob. *Księga inkwizycji...*, dz. cyt., s. 109-118.

³ S. Runciman, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947 (wyd. polskie: S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, dz. cyt.).

izmu, nie jest już powszechnie akceptowana⁴. Ważną przesłanką dla odrzucenia neomanichejskiej klasyfikacji katarów jest ich nieznanostwo tradycji manichejskiej. Katarzy nie powoływali się na Maniego, nie czcili święta Bema – najważniejszej w kalendarzu liturgicznym ceremonii manichejskiej – nie znali też kanonu ksiąg manichejskich, inaczej również pościli w cyklu rocznym i tygodniowym, itd.⁵

Dwudziestowieczni badacze podejmowali także próbę klasyfikowania kataryzmu przez wykazywanie jego związków z późnoantycznym gnostycyzmem – w tym ujęciu kataryzm byłby więc „neognostycyzmem”. Tu jednak wpływ nie odnosiłby się do całości zjawiska religijnego, tylko do jego sfery doktrynalnej. Do zwolenników takiego ujęcia zaliczają się między innymi Roelof van den Broek, Steven Runciman, Richard Reitzenstein, Hans Söderberg i Lucie Varga. Najbardziej przekonujące argumenty mówiące o oddziaływaniu idei gnostycznych dotyczą apokryfów, które katarzy otrzymali od bogomiłów. Chodzi tu o powstałą pod koniec I w. n.e. w środowisku gnostycko-kabalistycznym *Wizję Izajasza*⁶ oraz zredagowany przez bogomiłów na przełomie XI i XII wieku apokryf *Pytania Janowe*. W tym ostatnim tekście Roelof van den Broek wskazuje na dwa motywy, które wykazują podobieństwa z wątkami gnostyckimi. Pierw-

⁴ Na temat słabych dowodów na rzecz wpływu manicheizmu na paulicjanizm: J. i B. Hamilton, dz. cyt., s. 8.

⁵ Zob. na ten temat: Y. Hagman, *Le catharisme: un neo-manicheisme?*, „Heresis” 1993, nr 21, s. 47-59 oraz M. Dobkowski, *Katarzy – chrześcijanie czy manichejczycy*, dz. cyt., s. 75-83.

⁶ Więcej o środowisku, z którego pochodzi ten apokryf, zob. rozdział: *Wizja Izajasza*.

szy z nich to motyw stosunku seksualnego Szatana z Ewą, drugi zaś to przechwałka Szatana, że jest jedynym Bogiem. Oba te toposy znajdują swoje analogie w pochodzącym z II wieku gnostyckim *Apokryfie Jana*⁷. Inną przesłanką świadczącą o posługiwaniu się przez katarów motywami gnostyckimi jest wzmianka w langwedockim tekście antykatarskim z początku XIII wieku *Manifestatio heresis albigenensium et lugdunensium*. Jako jeden z punktów wierzeń katarskich wymienia się tam przekonanie, że Maria Magdalena była żoną Chrystusa. Jest to zniekształcony – prawdopodobnie przez polemistę, choć może to być również katarskie uproszczenie – wątek o duchowej bliskości Marii Magdaleny i Chrystusa, który zawierają stare teksty gnostyckie: *Ewangelia według Marii Magdaleny* i *Ewangelia według Filipa*. Jednak spostrzeżenie, że niektóre idee gnostyckie oddziaływały na doktrynę katarów, nie wystarcza, aby podstawową klasyfikacją dla kataryzmu było określenie „neognostycyzm”. Najważniejszym argumentem przeciwnym tej hipotezie jest stwierdzenie, że kataryzm był złożonym zjawiskiem religijnym, gdzie znaczenie miała nie tylko wiedza religijna, ale i wspólnotowa praktyka zbawcza.

Jak zatem widać próba określenia kataryzmu terminami historycznymi i według zasad metody historycznej, tj. odnoszącymi się do wcześniejszych zjawisk religijnych, napotyka kłopoty dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, z trudnością przychodzi wykazać wpływy historycz-

⁷ R. van den Broek, *The Cathars: Medieval Gnostics?* w: tenże, *Studies in Gnosticism and Aleksandrian Christianity*, Leiden-New York-Köln 1996, s. 164-165 oraz przyp. 17, 18, 19.

ne między nimi a kataryzmem, po drugie, kataryzm w sposób istotny różni się od poprzedzających go – poza bogomilizmem – religii i nurtów dualistycznych. Jak się zdaje, wyjściem z tej sytuacji jest próba utworzenia innej klasyfikacji, która będzie oparta nie na terminach historycznych, ale na kategoriach teoretycznych i będzie posługiwała się metodą fenomenologiczną, a nie historyczną. Do takiego rozwiązania zbliża się określenie „dualiści chrześcijańscy”, którego współcześni uczeni angielscy używają dla zbiorczego określenia paulicjanizmu, bogomilizmu i kataryzmu⁸. Kategoria ta wyodrębnia dwie ważne cechy badanych wspólnot religijnych: dualistyczną doktrynę i chrześcijański dyskurs, którym się posługują. Jednak drugi człon tej kategorii pozostaje nadal w ramach myślenia historycznego, gdyż zakłada istnienie zjawisk religijnych powiązanych ze sobą tą samą tradycją⁹.

W następnym rozdziale chciałbym przedstawić inną klasyfikację kataryzmu, która odnosi się do sfery teoretycznej i opiera się na metodzie fenomenologicznej. Ma ona tę zaletę, że obejmuje zjawiska religijne ze względu na ich istotne cechy, nawet jeśli wpływy historyczne między tymi zjawiskami są trudne do udowodnienia lub nie istnieją. Ponadto w zaproponowanym przeze mnie ujęciu jest sprawą drugorzędną, czy fenomen, do którego projekt ten się stosuje, jest historycznie uznaną religią czy tylko autonomicznym nurtem religijnym.

⁸ J. i B. Hamilton, dz. cyt., s. 1-5 i M. Barber, dz. cyt., s. 21.

⁹ Zob. na temat wpływów gnostycyzmu na kataryzm: M. Dobkowski, *Kilka uwag...*, dz. cyt.

II

Co to jest dualistyczny system
zbawczy (soteryczny)?

Kataryzm ma kilka istotnych cech, które dzieli z innymi religiami i nurtami dualistycznymi: dualistyczną doktrynę, zhierarchizowaną wspólnotę religijną, ascetyczną, antyświatową etykę i rytuał zbawczy, będący centralnym elementem całego systemu religijnego. Te same kryteria spełniają także manicheizm i bogomilizm. Być może do grupy tej należałoby zaliczyć jeszcze żydowski nurt eseneńczyków, będący wspólnotą religijną o ascetycznej dyscyplinie i dualistycznych elementach doktryny. Mam nadzieję, że badacze religii pochodzących z innych kręgów kulturowych będą mogli wskazać inne zjawiska, które uda się włączyć do wspomnianej kategorii. Poza tą klasyfikacją znajdują się także nurty i religie dualistyczne, jak zaratusztrianizm, mandeizm i paulicjanizm (ponieważ nie mają one ascetycznej, antyświatowej etyki) oraz gnostycyzm. Uzasadnienie dla wykluczenia tego ostatniego zjawiska religijnego jest następujące. Gnostycyzm był nurtem niejednorodnym, tak pod względem etyki (w jego ramach istniały postawy i ascetyczne, i libertyńskie) jak i organizacji – antyczni gnostycy tworzyli rozmaite typy wspólnot: związki kultowe (*thiasoi*), związki misteryjne, szkoły filozoficzne, a o Kościele jako

formie wspólnoty można mówić jedynie w przypadku zwolenników Marcjona. Wspomniane trzy nurty religijne (manicheizm, bogomilizm, kataryzm) posiadały cechy, dzięki którym można włączyć je do kategorii „dualistyczny system zbawczy”. Każdy z nich był systemem religijnym, którego doktryna, wspólnota, dyscyplina i praktyka były przeniknięte myślą dualistyczną. System ten był podporządkowany głównemu celowi, jakim było zbawienie lub wyzwolenie, czyli ogólnie pojęta soteria.

Z drugiej jednak strony, każdy system społeczny, kulturowy czy religijny kształtuje swoich uczestników według pewnego wzorca. Zatem w przypadku zjawisk religijnych możemy mówić, że istnieje modelowy *homo religiosus*, wzorcowy wyznawca, który najlepiej ucieleśnia wartości, idee i zachowania ważne dla określonego systemu religijnego. Tak więc model dualistycznego systemu zbawczego będzie kompletny dopiero wówczas, jeśli poza opisem samego systemu uwzględnimy także postać wzorcowego dualisty. Jak można sądzić na podstawie świadectw manichejskich, bogomilskich i katarskich, u źródeł dualistycznych systemów soterycznych leżało doświadczenie jednoczesnego odrzucenia świata widzialnego (pojmowanego jako zły, obcy, i chaotyczny), którego wpływ mocno odczuwa wzorcowy *homo religiosus*, oraz tęsknoty za światem idealnym (będącym dobrym, przyjaznym i uporządkowanym), którego istnienie ledwie przeczuwa. Wspólnota dualistyczna nie poprzestawała jednak na wyrażeniu tego doświadczenia, gdyż celem jej działania była przemiana owego pierwotnego odczucia jej członków (w szczególności inicjowanych). Religijnym instrumentem służącym tej przemiana-

nie był dualistyczny system zbawczy. Składał się on z dwóch głównych części: doktryny (wiedzy religijnej) i praktyki religijnej.

Doktryna religijna w systemie zbawczym pełniła dwie zasadnicze funkcje: tła światopoglądowego oraz uzasadnienia dla praktyki religijnej. Istotnym elementem doktryny, a także całego dualistycznego systemu soterycznego, był mit etiologiczny, czyli opowieść wyjaśniająca przyczynę pierwotnego doświadczenia egzystencjalnego. Mówiąc inaczej, mit ten odpowiadał na pytanie, jak to się dzieje, że członek wspólnoty dualistycznej (zarówno jej elitarnego kręgu, jak i zwykły wierny zaznajomiony już ze światopoglądem o dwóch bogach i ich substancjach czy stworzeniach) postrzegał w sobie i w świecie empirycznym elementy pochodzące z dwóch przeciwnych porządków. W przypadku manicheizmu mit etiologiczny opowiadał, jak doszło do zmieszania substancji światła z substancją ciemności, natomiast narracja katarska i bogomilska opisywała uwięzienie dusz w ziemskich ciałach. Od tego, jaki element dobrego świata upadł i od sposobu, w jaki się to stało, zależał zarówno doktrynalny opis zbawienia, jak i środki zbawcze, którymi posługiwała się praktyka religijna. Ponieważ w manicheizmie zmieszanie światła z ciemnością dokonało się przez połknięcie substancji światła przez siły ciemności, to przeciwdziałanie soteryczne na poziomie praktyki religijnej polegało na uwalnianiu substancji światła podczas rytualnego posiłku. W kataryzmie i bogomilizmie upadek polegał na zamknięciu stworzenia dobrego Boga (anioła lub Bożego tchnienia) w ciele i zerwaniu łączności ze światem dobra. Istota religijnej działalności zbaw-

czej polegała tutaj na nałożeniu wstrzemięźliwości na ciało oraz na rytualnym oczyszczeniu duszy i przywróceniu jej łączności z owym światem. Te czynności odkupienia dokonywały się podczas rytuału chrztu duchowego (u katarów nazywanego *consolamentum*).

Druga część systemu zbawczego, praktyka religijna, to nic innego jak najszerszej pojęte działanie prowadzące do zbawienia, tj. działanie soteryczne. Zawierało ono w sobie – o czym była już mowa – rytuał zbawczy, jak również inne rytzy, które go wspierały lub z niego wynikały¹, a także dyscyplinę regulującą życie indywidualne i wspólnotowe członków omawianych zgromadzeń religijnych. Tak więc w ramach dualistycznego systemu soterycznego praktyka i wiedza religijna, prowadząc do zbawczego celu, wzajemnie na siebie oddziaływały.

W jaki sposób dualistyczny system zbawczy zmieniał pierwotne doświadczenie egzystencjalne, w którym tendencja do odrzucenia świata widzialnego była silniejsza niż tęsknota za światem idealnym? Przeprowadzony z powodzeniem rytuał inicjacyjny zmieniał sytuację egzystencjalną dualisty w ten sposób, że łącząc go ze światem idealnym, wzmacniał początkowo słabą intuicję tego świata. Tę jednorazową zmianę podtrzymywały następnie inne rytuały i dyscyplina, wynikające z życia we wspólnocie dualistycznej. Z tej – modelowej – perspektywy nie ma większego znaczenia, że w przypadku manicheizmu centralnym rytuałem zbawczym był codzienny posiłek wybranych, a w bogomilizmie i kataryzmie

¹ U manichejczyków były to na przykład rytzy inicjacyjne wybranych oraz tzw. posługa jałmużnicza, podczas której słuchacze dostarczali wybranym produkty do posiłku, u katarów zaś comiesięczna spowiedź doskonałych czy *melioramentum*.

ryt inicjacyjny (czyli chrzest duchowy). Dualistyczny system soteryczny przede wszystkim wzmacniał (przez inicjację) i utrzymywał (przez rytuały i dyscyplinę życia wspólnotowego) pozytywny aspekt pierwotnego doświadczenia egzystencjalnego, tj. dążenie do świata idealnego, czyniąc go pierwszoplanowym. Przesuwał tym samym na drugie miejsce negatywny stosunek do świata widzialnego.

III

Wiedza religijna katarów:
jej źródła i sposoby kształtowania

Jak już zostało wspomniane, doktryna (wiedza religijna) stanowiła ważną część dualistycznego systemu zbawczego. Jednak w kataryzmie – podobnie jak w bogomilizmie – nie była ona dana bezpośrednio. Inaczej rzecz się miała w manicheizmie. W „religii światłości” bowiem zasady wiary były wyrażane w jej oryginalnym dyskursie stworzonym przez święte pisma założyciela, Maniego, natomiast świadomość i wyobrażenia religijna katarów zostały ukształtowane przez kanoniczne i apokryficzne teksty biblijne. Tak więc język doktryny katarskiej należał do ogólnego dyskursu tradycji judeochrześcijańskiej. Swoiste (przede wszystkim dualistyczne) treści doktryny katarzy pozyskiwali głównie w sposób bezpośredni, czyli dzięki przekazowi pisanemu i ustnemu, z apokryfów i z niektórych fragmentów Biblii o cechach dualistycznych, oraz w sposób zapośredniczony (tj. po dokonaniu interpretacji) z pism biblijnych, które takich cech wprost nie posiadają. Dodać należy, że wkład wiedzy pozyskanej przy udziale zmienionej świadomości (wizje, doświadczenia mistyczne) w rozwijaniu nauki katarskiej, jeżeli w ogóle istniał, był znikomy. Można zatem stwierdzić, że katarzy przy tworzeniu swojej dok-

tryny kierowali się zasadami myślenia mitycznego (symboliczno-obrazowego) organizującego ich wiedzę w ramach światopoglądu magiczno-religijnego. Rozwój doktryny katarskiej, tj. wzbogacanie istniejących punktów nauki religijnej i/lub dodawanie nowych, dokonywał się na dwa sposoby, to znaczy przede wszystkim przy użyciu zasad myślenia mitycznego (np. mity tworzone w Langwedocji w okresie działalności braci Autier), ale także według zasad myślenia pojęciowego, porządkującego wiedzę w ramach światopoglądu filozoficznego. Udział zasad myślenia pojęciowego w kształtowaniu nauki katarskiej (występujący jedynie w kataryzmie włoskim, czego najlepszym przykładem jest doktryna Jana z Lugio i *Księga dwóch zasad*) można nazwać próbą teologizacji doktryny zachodnich dualistów. Dalej zechcę rozwinąć niektóre z przedstawionych powyżej tez.

1. Biblijne podstawy wiedzy religijnej katarów

Katarzy posługiwali się Wulgatą, ortodoksyjną wersją Biblii zachodniego chrześcijaństwa w jej łacińskim oryginalne albo w tłumaczeniu na język ludowy (wspominałem już o przekładzie Nowego Testamentu na język prowansalski¹). Ponadto używali apokryfów pochodzących od bogomilów: *Pytania Janowe*² oraz *Wizja Izajasza*³. Mimo deklaracji o wyłącznym posługiwaniu się Nowym Testamentem, w polemikach i w pismach prze-

¹ Zob. rozdział: *Nowy Testament w języku prowansalskim i Rytuał z Lyonu*.

² Zob. s. 127-133.

³ Zob. rozdział: *Wizja Izajasza*.

znaczonych dla swoich wyznawców katarzy stosowali także pisma Starego Testamentu.

O tym jakich kanonicznych tekstów biblijnych używali katarzy w nauczaniu i polemice, może świadczyć precyzyjne zestawienie wykonane przez Jeana Duvernoy⁴. Ustalił on mianowicie, jak często zachodni dualiści odwoływali się do poszczególnych ksiąg Pisma Świętego. Swoje badanie przeprowadził na podstawie następujących świadectw: anonimowego *Traktatu katarskiego*, *Księgi dwóch zasad*, *Rytuału łacińskiego*, dzieła *Summa contra haereticos* z około 1200 roku napisanego we Włoszech i skierowanego głównie przeciw katarom i passagianom, traktatu *Adversus Catharos et Valdenses* Monety z Cremony oraz *Rejestru* inkwizytora Jakuba Fournier. Po doborze źródeł widać, że zestawienie to jest reprezentatywne dla całego kataryzmu. Ponadto uwzględnił on piśmiennictwo obu stron religijnego konfliktu (katarskiego i katolickiego), odniósł się do dwóch największych obszarów, gdzie działali katarzy (Langwedocja i Włochy), a także wziął pod uwagę długą historię katarów – wykorzystał bowiem świadectwa sięgające od początkowej epoki kataryzmu po jego schyłek. W dwóch poniższych tabelach, wykorzystując ustalenia Duvernoy, ukazuję ilość katarskich odniesień do poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu.

Z powyższego zestawienia wynika, że na 1486 cytaowań kanonicznych ksiąg biblijnych 483 odniesienia dotyczą Starego Testamentu, co stanowi aż jedna trzecia (32,5%) całości. Ponadto spośród 46 ksiąg Starego Te-

⁴ J. Duvernoy, *La religion...*, dz. cyt., s. 120-133.

STARY TESTAMENT			
Tytuł księgi	Liczba odniesień	Tytuł księgi	Liczba odniesień
<i>Księga Rodzaju</i>	57	<i>Pieśń nad Pieśniami</i>	–
<i>Księga Wyjścia</i>	30	<i>Księga Mądrości</i>	18
<i>Księga Kapłańska</i>	13	<i>Księga Eklezjastyka</i>	22
<i>Księga Liczb</i>	11	<i>Księga Izajasza</i>	57
<i>Księga Powtórzonego Prawa</i>	20	<i>Księga Jeremiasza</i>	24
<i>Księga Jozuego</i>	2	<i>Treny Jeremiasza</i>	4
<i>Księga Sędziów</i>	4	<i>Księga Barucha</i>	1
<i>Księga Rut</i>	–	<i>Księga Ezechiela</i>	24
<i>Księga I Królewskiej (I Samuela)</i>	7	<i>Księga Daniela</i>	18
<i>Księga II Królewskiej (II Samuela)</i>	6	<i>Księga Ozeasza</i>	2
<i>Księga III Królewskiej</i>	2	<i>Księga Joela</i>	3
<i>Księga IV Królewskiej</i>	–	<i>Księga Amosa</i>	1
<i>Księga I Kronik</i>	1	<i>Księga Abdiasza</i>	1
<i>Księga II Kronik</i>	–	<i>Księga Jonasza</i>	–
<i>Księga Ezdrasza</i>	–	<i>Księga Micheasza</i>	1
<i>Księga Nehemiasza</i>	–	<i>Księga Nahuma</i>	–
<i>Księga Tobiasza</i>	1	<i>Księga Habakuka</i>	2
<i>Księga Judyty</i>	–	<i>Księga Sofoniasza</i>	1
<i>Księga Estery</i>	–	<i>Księga Aggeusza</i>	–
<i>Księga Hioba</i>	20	<i>Księga Zachariasza</i>	1
<i>Księga Psalmów</i>	91	<i>Księga Malachiasza</i>	5

<i>Księga Przypowieści (Przysłów)</i>	3	<i>I Księga Machabejska</i>	–
<i>Księga Eklezjastesa</i>	30	<i>II Księga Machabejska</i>	–

NOWY TESTAMENT			
Tytuł księgi	Liczba odniesień	Tytuł księgi	Liczba odniesień
<i>Ewangelia św. Mateusza</i>	217	<i>I List św. Pawła do Tymoteusza</i>	24
<i>Ewangelia św. Marka</i>	14	<i>I List św. Pawła do Tymoteusza</i>	9
<i>Ewangelia św. Łukasza</i>	70	<i>List św. Pawła do Tytusa</i>	3
<i>Ewangelia św. Jana</i>	134	<i>List św. Pawła do Filemona</i>	–
<i>Dzieje Apostolskie</i>	62	<i>List św. Pawła do Hebrajczyków</i>	55
<i>List św. Pawła do Rzymian</i>	65	<i>List św. Jakuba</i>	18
<i>I List św. Pawła do Koryntian</i>	57	<i>I List św. Piotra</i>	16
<i>II List św. Pawła do Koryntian</i>	22	<i>II List św. Piotra</i>	15
<i>List św. Pawła do Galatów</i>	33	<i>I List św. Jana</i>	37
<i>List św. Pawła do Efezjan</i>	44	<i>II List św. Jana</i>	–
<i>List św. Pawła do Filipian</i>	18	<i>III List św. Jana</i>	–
<i>List św. Pawła do Kolosan</i>	22	<i>List św. Judy</i>	3
<i>I List św. Pawła do Tesaloniczan</i>	8	<i>Objawienie św. Jana (Apokalipsa)</i>	54
<i>II List św. Pawła do Tesaloniczan</i>	3		

stamentu niecytowanych jest tylko 13. Ta statystyka pozostaje zresztą w zgodności z moimi wcześniejszymi obserwacjami co do cytatów biblijnych w poszczególnych tekstach katarskich (wyjątkiem jest tu *Rytuał prowansalski*, gdzie udział odniesień do Starego Testamentu wynosi zaledwie 3%). Czym wyjaśnić niezgodność deklaracji samych katarów o odrzuceniu Starego Testamentu (na przykład podczas debat na południu Francji w drugiej połowie XII wieku) z obserwacją, iż posługiwali się nim i w nauczaniu, i w polemice?⁵ Prawdopodobnie katarscy doskonali sięgnęli po księgi Starego Testamentu głównie w celu lepszego uzasadniania treści doktrynalnych (czy też z powodu ogólnej tendencji do rozwoju doktryny w okresie *prosperity* kataryzmu), a także wskutek nacisku oponentów katolickich. Inną próbą wyjaśnienia wspomnianej niezgodności jest to, że nawet wczesna doktryna katarska w części odnoszącej się do postaci starotestamentowych była ambiwalentna. Mianowicie, autor *Manifestatio haeresis catharorum* – włoskiego świadectwa z końca XII wieku – twierdzi, że według katarów niektóre proroctwa starotestamentowe zostały wyjawione przez Ducha Bożego, inne zaś przez złego ducha. Warto także zauważyć, że autorzy dwóch najczęściej cytowanych przez katarów ksiąg Starego Testamentu – Dawid i Izajasz – zostali zaaprobowani przez tradycję zachodnich dualistów. Dawid został pozytywnie wyróżniony w *Komentarzu do modlitwy Ojcie*

⁵ Podobne zjawisko miało miejsce u bogomilów. Oni także początkowo odrzucali Stary Testament, lecz później, w pierwszej połowie XIII wieku – jak to potwierdza bizantyjski herezjolog Eutymiusz Zigabenos – posługiwali się już tekstami starotestamentowymi: Psalmami i księgami prorockimi. Zob. D. Anguélov, dz. cyt., s. 70-73.

Nasz, Izajasz natomiast był główną postacią popularnego wśród włoskich i langwedockich katarów apokryfu *Wizja Izajasa*.

2. Wiedza religijna pozyskiwana poprzez erudycję w sposób bezpośredni i pośredni

Ponieważ katarzy nie posiadali własnych świętych ksiąg, swoją dualistyczną doktrynę czerpali albo z dwóch apokryfów przekazanych im przez bogomiłów, albo z Biblii. Z *Pytań Janowych* i *Wizji Izajasa* korzystali w sposób bezpośredni, to znaczy treści tam zawartych nie poddawali interpretacji. Szczególną wartość dla zachodnich dualistów miała pierwsza z ksiąg, gdyż przedstawiała ona (w mitycznej formie) kompletny światopogląd katarskiego dualizmu umiarkowanego. Z kolei *Wizja Izajasa* używana przez wszystkich katarów bez względu na reprezentowaną przez nich odmianę dualizmu, dawała podstawę dla doketyzmu i rozwijała wyobrażenia dotyczące niebiańskich zaświatów oraz postaci w nich przebywających. Zachodni dualiści przetwarzali materię mityczną swojej nauki, dodając nowe lub modyfikując stare wątki, co jednak nie miało istotnego wpływu na funkcjonowanie kataryzmu jako systemu soterycznego. O tej działalności mitotwórczej informuje langwedockie dziełko antykatarskie *Manifestatio heresis albigensium* z początku XIII wieku przypisywane Ermengaudowi z Béziers:

Podobnie jak odróżniają się i oddzielają od innych ludzi przez swoją wiarę i swoje zwyczaje, tak i między sobą [albigensi –

M.D.] wyznają różne herezje. Każdy stara się jak może wynaleźć nową i dziwną⁶.

Rozmaitość, a niekiedy sprzeczność wątków mitycznych dotyczących jednego tematu (na przykład natury Jezusa i wyobrażeń o Trójcy), można tłumaczyć przekazem ezoterycznym i egzoterycznym. Ten pierwszy przeznaczony byłby dla elity katarskiej (doskonałych), drugi zaś – dla wierzących. To, że takie zróżnicowanie przekazu nauki istniało, potwierdzają wzmianki z tekstów polemicznych. Traktat *De haeresi catharorum in Lombardia* z początku XIII wieku, przedstawiając poglądy katarów umiarkowanych, podaje:

Niektórzy w istocie utrzymują, lecz jest to ich tajemnica, że istnieje pewien zły duch o czterech twarzach: jednej człowieka, drugiej ptaka, trzeciej ryby i czwartej zwierzęcia⁷.

Być może także określenie *secretum*, które znajduje się w zakończeniu *Pytań Janowych*, należy odnieść do ezoterycznego sposobu przekazywania tego apokryfu⁸.

Treści swojej doktryny (albo uzasadnienia dla nich) katarzy pozyskiwali z Biblii w dwojaki sposób. Po pierwsze, odnajdywali w niej sformułowania, które stanowiły oczywiste przesłanki do rozwijania nauki dualistycznej. Przykładem tego typu postępowania może być wykorzystanie wersetów Iz 65, 17⁹ i 1 J 2, 15¹⁰, trzykrotnie cytowanych w anonimowym *Traktacie katarskim*, oraz

⁶ WEH, s. 234.

⁷ Tamże, s. 165.

⁸ Zob. w niniejszej książce, s. 127-133.

⁹ „Bo oto ja stwarzam niebiosa nowe i ziemię nową, a nie będą w pamięci rzeczy poprzednie, ani nie przyjdą na myśl”.

¹⁰ „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie. Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca”.

J 17, 16¹¹ wzmiankowanego dwukrotnie w tym samym dziełku i tyleż razy przez włoskiego herezjologa Monetę z Cremony. Dla uzasadnienia swego dualizmu zarówno południowofrancuscy, jak i włoscy katarzy odwoływali się często do przypowieści o dobrym i złym drzewie i ich owocach (Mt 7, 18)¹².

Inna metoda tworzenia katarskiej doktryny dualistycznej polegała na egzegezie Pisma Świętego, niekiedy bardzo radykalnej¹³. Polemista antykatarski, Durand z Huesca – nawet wówczas, gdy był jeszcze waldensem – nazywał katarów *perversores scripturarum*. Z podobnymi zarzutami spotykali się także bogomiłowie ze strony bizantyjskich herezjologów. Na czym polegała zatem owa „biblijna przewrotność” chrześcijańskich dualistów? Jeden z przykładów egzegezy katarskiej związany jest z interpretacją słowa *nihil* w ważnym, bo kosmogonicznym, Prologu Ewangelii św. Jana. Egzegeza ta została przeprowadzona w anonimowym *Traktacie katarskim*. Znajduje się tu odwołanie do czwartej Ewangelii, a szczególnie do trzeciego wersu jej Prologu: *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil*¹⁴, który zarówno w wersji ortodoksyjnej, jak i katarskiej, brzmi tak samo. Prawowierna wykładnia tego fragmentu jest następująca: *wszystko przez nie* [Słowo – M.D.] *się stało; a bez*

¹¹ „Nie są ze świata [ci, którzy uwierzyli w prawdziwego Boga – M.D.], jak i ja nie jestem ze świata”.

¹² „Nie może drzewo dobre rodzić owoców złych, ani drzewo złe rodzić owoców dobrych”.

¹³ Na temat katarskiej egzegezy biblijnej zobacz: M. Dobkowski, *Paradygmat mityczny (symboliczny) i paradygmat racjonalny w doktrynalnych pismach katarskich*, „Nomos” nr 45/46, 2004, s. 81-94.

¹⁴ *Un Traité cathare inédit...*, dz. cyt., s. 101, w. 17-19.

niego nic się nie stało. Katarzy natomiast szczególnie potraktowali słowo *nihil*, interpretując ten cytat w ten sposób: *wszystko przez nie* [Słowo – M.D.] *się stało, a bez niego stało się nic*, co należy rozumieć w ten sposób, że „wszystko” zostało uczynione przez Boga za sprawą Słowa, a *nihil* („nic”) jako odrębną kreację powołał do istnienia inny stwórca.

Inny rodzaj katarskiej interpretacji Pisma Świętego posługuje się tak zwanymi terminami ogólnymi (*signa universalia*). Przy omawianiu *Księgi dwóch zasad* wspominałem, że w ten sposób określane były w katarskiej egzegezie słowa *omnia*, *universa*, *cuncta* mające znaczenie „wszystko”, „wszelkie”, „wszystkie rzeczy” oraz słowa oznaczające „niebo”, „ziemię” i „morze”. Tak katarski autor *Księgi dwóch zasad* wyjaśnia zasady tej metody egzegetycznej:

Oto dlaczego powinno się wiedzieć, że wspomniane terminy ogólne mają w tekstach biblijnych wiele ujęć. Mianowicie, istnieją pewne terminy ogólne oznaczające rzeczy dobre, czyste, czynione z mądrością, wielce upragnione, istniejące zawsze: są one posłuszne Panu naszemu Bogu we wszelkiej konieczności, jak to można znaleźć jasno w Piśmie Świętym. Z drugiej strony istnieją inne terminy ogólne oznaczające rzeczy złe, przemijające, godne odrzucenia, a które wierni Jezusa Chrystusa powinni uznać za nieczystości, jeśli chcą zjednać sobie Pana naszego Jezusa Chrystusa¹⁵.

Do których cytatów biblijnych jest stosowana wspomniana zasada interpretacyjna? Anonimowy autor *Księgi dwóch zasad*, aby znaleźć w Biblii potwierdzenie dobrego stworzenia, używa jej między innymi do następu-

¹⁵ *Livre des deux principes...*, dz. cyt., 33, 15-24.

jących wersetów: Ps 103, 24¹⁶; Ekl 3, 11¹⁷; Rz 8, 28¹⁸ oraz 1Tm 4, 4¹⁹. Natomiast dla uzasadnienia złego stworzenia odnosi się do: Ekl 1, 2²⁰; Ekl 1, 14²¹; Kol 2, 20-22²² oraz 1 J 2, 15-16²³.

Autor *Traktatu katarskiego* także posługuje się tą zasadą egzegetyczną, lecz ograniczoną jedynie do słowa *omnia*. Regułę swojej egzegezy wyjaśnia następująco:

[...] mówimy prawdziwie, że najczęściej „wszystko” oznacza tylko rzeczy dobre i duchowe, lecz niekiedy również tylko złe i grzeszne²⁴.

3. Kwestia wiedzy religijnej pozyskiwanej przy udziale zmienionej świadomości

Asceza pokarmowa i seksualna doskonałych oraz posługiwanie się przez nich pismami apokaliptycznymi (apokryficzne *Pytania Janowe* i *Wizja Izajasza*, a także stosunkowo często cytowane kanoniczne Objawienie

¹⁶ „Jakże wspaniałe są dzieła twoje, Panie. Wszystko [*omnia*] w mądrości uczyniłeś”.

¹⁷ „Wszystko [*cuncta*] uczynił [Bóg] dobre czasu swego”.

¹⁸ „Wiemy zaś, że miłującym Boga, wszystko [*omnia*] dopomaga do dobrego”.

¹⁹ „Wszelkie [*omnis*] stworzenie boże dobre jest, a niczego nie należy odrzucać”.

²⁰ „Marność nad marnościami i wszystko [*omnia*] marność”.

²¹ „Widziałem wszystko [*cuncta*], co się dzieje pod słońcem, a oto wszystko [*universa*] marność i utrapienie ducha”.

²² „Jeśli więc umarliście z Chrystusem żywiołom tego świata, czemu jeszcze jakby żyjąc na świecie, poddajecie się nakazom: nie dotykajcie, ani nie kosztujcie, ani nie ruszajcie! To wszystko [*omnia*] jest na zniszczenie przez samo używanie”.

²³ „Nie miłujcie świata, ani tego, co jest na świecie. Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca, ponieważ wszystko [*omnia*], co jest na świecie, jest pożądliwością ciała i pożądliwością oczu i pychą żywota, która nie jest z Ojca, ale jest ze świata”.

²⁴ *Un Traité cathare inédit...*, dz. cyt., s. 101, w. 3-4.

św. Jana) mogłyby wskazywać na stan zmienionej świadomości jako na jedno ze źródeł katarskiej wiedzy religijnej. Jednak dokumenty nie potwierdzają tego przypuszczenia w sposób oczywisty. Jednym z niewielu argumentów na rzecz takiej tezy jest przykład pochodzący z późnego okresu kataryzmu langwedockiego. Według zeznania Arnolda Sicre'a Bélibaste'a, ostatni przedstawiciel religijnej elity katarskiej na południu Francji miał opowiadać o wizji pewnego doskonałego. Bohater opowieści Bélibaste'a prosił w modlitwie Boga Ojca, aby ten potwierdził prawdziwość wiary katarskiej. Pewnego dnia podczas modlitwy objawił mu się anioł, który zaniósł go do siódmego nieba. Tam katar ujrzał Boga Ojca, któremu oddał cześć, a także „zobaczył w tym niebie wielką jasność, wielu aniołów, piękne sady i śpiewające ptaki. Panowała tam radość i nikt się nie smucił, nie było głodu, ani pragnienia, ani zimna, ani gorąca, a jedynie wielka radość”²⁵. Katar pragnął pozostać w niebie, lecz Bóg Ojciec nie chciał go tu zatrzymać. Powiedział, że nikt, kto jest „w ciele zrodzonym z zepsucia”, nie może przebywać w siódmym niebie. Katarowi udało się jednak uprosić Boga, aby mógł pozostać jeszcze chwilę. Choć czas przebywania w obecności Ojca wydał mu się krótszy niż między dwiema godzinami kanonicznymi, anioł-przewodnik powiedział mu, że w rzeczywistości upłynęły aż 32 lata. Gdy wreszcie powrócił na ziemię, był już przekonany co do słuszności swojej wiary i drogi życiowej²⁶.

²⁵ *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier* (przekład francuski), dz. cyt., t. III, s. 775.

²⁶ Tamże, s. 774-775.

Jean Duvernoy, wydawca i tłumacz *Rejestru Jakuba Fournier*, z którego pochodzi zapis wspomnianej wizji, nie ma wątpliwości, że jest ona uproszczoną wersją *Wizji Izajasza*²⁷, a zatem źródłem opowieści o wniebowstąpieniu kataru byłaby lektura tego apokryfu. Natomiast Malcolm Lambert dopuszcza taką możliwość, że objawienie nieznanego kataru było niezależnym doświadczeniem mistycznym²⁸. Jakie są racje przemawiające za każdą z tych interpretacji? Wizja anonimowego kataru zgadza się z tekstem apokryfu tylko co do swoich ogólnych założeń, czyli podróży wizjonera wraz z aniołem do niebios, spotkania z Bogiem i powrotu na ziemię. Nie ma w niej jednak wydarzenia zbawczego z udziałem Syna Bożego, nie pojawiają się też inne Osoby Trójcy Świętej, brak wreszcie opisu zbawionych czekających na Dzień Sądu. Występuje tu natomiast motyw rajskiego stanu oraz interesująca obserwacja, że upływ czasu w niebiosach jest odczuwany inaczej niż na ziemi. Ta ostatnia wzmianka może być oczywiście konwencjonalnym elementem przejętym z opowieści o zaświatowych podróżach, ale może także sugerować oryginalne doświadczenie mistyczne²⁹.

²⁷ Tamże, s. 799, przyp. 61.

²⁸ M. Lambert, *The Cathars*, dz. cyt., s. 225.

²⁹ Stanom zmienionej świadomości może towarzyszyć efekt innego postrzegania czasu.

IV

Katarski system zbawczy w działaniu

Działanie katarskiego systemu zbawczego przedstawie z punktu widzenia świadomości i działalności religijnej modelowego przedstawiciela elity katarskiej¹. Tło dla uczestnictwa doskonałego w systemie zbawczym tworzyłby zatem światopogląd, który „dualizował” cztery sfery egzystencji: boską, kosmiczną, społeczną i jednostkową. Natomiast proces zbawczy w kataryzmie składałby się w takim ujęciu z dwóch części: etapu upadku i etapu zbawienia. Doskonały uczestniczył w nim w ten sposób, że zdobywał wiedzę o dziejach swojej duszy (głównie o jej upadku), o historii świata aż do przyjścia Zbawiciela oraz o zbawczej roli Chrystusa. W punkcie zetknięcia się etapu upadku i etapu zbawienia włączał się w działalność zbawczą przez trening inicjacyjny, przyjęcie *consolamentum* i uczestnictwo w dyscyplinarnym i rytualnym życiu wspólnoty. Wreszcie, wierzył w ostateczne zbawienie swojej duszy, a także wszystkich upadłych dusz, jak również – w tradycji dualizmu radykalnego – w końcowe rozdzielenie świata dobra od świata zła.

¹ Jednak kataryzm rozpatrywany nie modelowo, tylko w rzeczywistości historycznej, kładł duży nacisk na życie wspólnotowe. Doskonali przebywali w zgromadzeniach, a jeśli je opuszczali, to – zgodnie z apostołskim wzorcem – wędrowali we dwóch.

1. Dualistyczne tło

Punktem wyjścia doktryny katarskiej było przekonanie, że dostępny zmysłowo świat „cały w złu jest pogrążony”², a jedyne obecne w nim elementy świata dobra to dusze-aniółowie uwięzione w ciałach ludzkich i zwierzęcych. Takie pojmowanie widzialnego świata pociągało za sobą konsekwencje w postaci dualistycznego postrzegania sfery kosmicznej, boskiej, społecznej i jednostkowej.

Kosmos: dwa światy

Dualizację kosmosu w światopoglądzie katarskim dobrze przedstawia *Traktat katarski* (*Tractatus manicheorum*), który na kilka sposobów charakteryzuje różnice pomiędzy światem (królestwem) dobra i światem (królestwem) zła:

Ponieważ jest wielu, którzy nie dość dbają o inny świat i inne stworzenia poza tymi, które można zobaczyć w tym złym świecie, które są próżne i podlegające zepsuciu i bez wątpienia jak pochodzą z nicości, tak w nią się obróć, mówimy prawdziwie, że istnieje inny świat i inne stworzenia: nie podlegające zepsuciu i wieczne, w których zawiera się nasza wiara i nadzieja. Albowiem ich substancją jest wiara³.

Jak widać z powyższego fragmentu, stworzenia żyjące w obu światach cechują się przeciwstawnymi atrybutami: te ze złego świata podlegają zepsuciu i będą

² I J 5, 19.

³ *Un Traité cathare inédit...*, dz. cyt., s. 89, w. 8-12.

miały swój kres, natomiast te z dobrego są wieczne. Ponadto stworzenia dobrego świata wymagają wsparcia przez wiarę i nadzieję katarów. W innym miejscu *Traktatu* katarski autor ujawnia istotę obu tych światów:

To, co jest na świecie, to znaczy ze świata, doprawdy może być nazwane nicością (*nihil*), co wyjaśnia dobrze Apostoł, kiedy mówi: „Wiemy, że bożek niczym jest na świecie” (1 Kor 8, 4). I znowu: „I choćbym miał dar prorokowania, taki, że przejrzałbym wszystkie tajemnice i choćbym miał również wszelką wiarę taką, że mógłbym góry przenosić, a miłości (*caritatem*) bym nie miał, jestem nicością” (1 Kor 13, 2). Stąd jest oczywiste, że jeśli Apostoł bez miłości byłby nicością, wszystko, co jest bez miłości, jest nicością”⁴.

Autor wykazuje tu, że oba światy opierają się na przeciwstawnych zasadach: świat widzialny, zły ufundowany jest na nicości (*nihil*), natomiast świat niewidzialny, dobry – na miłości (*caritas*). Należy dodać, że przedstawiona powyżej charakterystyka dwóch opozycyjnych światów została oparta na interpretacji Biblii, odpowiednio dostosowanej do dualistycznej treści, którą miała wyrażać.

Inny, bo odwołujący się przede wszystkim do wyobraźni a nie znajomości *Biblii*, sposób obrazowania dwóch światów i ich opozycji prezentują dwa apokryfy wykorzystywane przez katarów: *Pytania Janowe* i *Wizja Izajasza*. Tu przeciwstawienie obu światów odbywa się zgodnie z kierunkiem kosmicznym góra-dół. Świat dobrego Boga to znajdujące się ponad firmamentem (sklepieniem niebieskim) siedem niebios, zaś władztwo złego boga to świat widzialny, umieszczony poniżej fir-

⁴ Tamże, s. 102 w. 14-19 i s. 103, w. 1.

mamentu. Łatwo zauważyć, że taka lokalizacja odwołuje się do idei osi świata (*axis mundi*), archaicznego i uniwersalnego wyobrażenia kosmosu. Oś świata jest symbolem, który łączy wszystkie sfery rzeczywistości – w podstawowej wersji jest to świat górny (niebo), pośredni (ziemia) i dolny (piekło). W *Pytaniach Janowych* dobrze scharakteryzowany jest świat zła znajdujący się poniżej firmamentu. Mówiąc innymi słowy, został tu opisany cały świat zmysłowy: ziemia, niebo widzialne, morze, Słońce, Księżyc, gwiazdy, zjawiska atmosferyczne, takie jak wiatry, burza, deszcz, grad i śnieg oraz rośliny i zwierzęta wszystkich środowisk (ziemskiego, wodnego i powietrznego), które są tworem Szatana (upadłego syna dobrego Boga). Szatan, demiurg tego świata, zasiada na firmamencie, skąd kieruje swoim dziełem. Sklepienie niebieskie – co obrazują oba apokryfy – jest miejscem granicznym, gdyż tu kończy się władza demiurga i rozpoczyna władztwo dobrego Boga. Charakter tego punktu przejściowego podkreśla *Wizja Izajasza*, w której czytamy, że toczy się tam bitwa pomiędzy zwolennikami Boga i siłami Szatana, będąca odpowiednikiem walki między dobrem i złem na ziemi.

I unieśliśmy się, on [anioł-przewodnik – M.D.] i ja na firmament, a tam ujrzałem wielką bitwę Szatana i jego mocy przeciw wierzącym zwolennikom Boga, a jeden [demon] prześcigał drugiego w zawiści. Dokładnie to samo, co na ziemi, jest na firmamencie, gdyż to, co na firmamencie, odzwierciedla się na ziemi. I zapytałem anioła: „Co to za wojna i zawiść i zmagania?” I w odpowiedzi rzekł mi: „To jest wojna Diabła i on nie spocznie, aż Ten, którego chcesz widzieć, nie uśmierci go tchnieniem swojej mocy”⁵.

⁵ II 9-12.

Świat górny, w wertykalnej kosmologii katarskiej będący światem dobra, został opisany także w *Wizji Izajasza*. Według tego apokryfu w pierwszych pięciu niebiosach na tronie zasiadał anioł w chwale, a towarzyszyli mu inni aniołowie. W szóstym niebie nie było już anioła-władcy, gdyż pozostawało ono pod wpływem najwyższego, siódmego nieba. Niebiosa te, choć podlegają władzy dobrego Boga, nie były jeszcze w pełni doskonałe, choć im niebo wyższe, tym więcej w nim doskonałości (powiększa się światłość, przybywa piękna, rośnie chwała, a świat staje się coraz mniej podobny do ziemi). Na nazwę królestwa dobrego Boga w pełni zasługuje dopiero siódme niebo. Tu zasiada Ojciec Niebieski, przebywa Jego Syn, a także Duch Święty w postaci anioła oraz anioł Michał. W bliskości Boga Ojca znajdują się także sprawiedliwi, którzy już dokonali żywota i oddali ciała ziemskie w zamian za ciała niebiańskie.

Inne źródła podają dodatkowe cechy obu światów. Autor wspomnianego już *Traktatu katarskiego* mówi o świecie widzialnym:

Lecz przeciwko temu królestwu, które jest niebiańskie, istnieje inne, należące do Szatana, o którym Chrystus rzekł: „Jeśli Szatan zwalcza Szatana, jest poróżniony z sobą samym, jak więc może przetrwać królestwo jego? (Mt 12, 26)”⁶.

Wynika z tego, że ów przemijający i opierający się na nicości świat zła cechuje wewnętrzna walka. Ukazywała to także *Wizja Izajasza* mówiąca o zawistnych mocach Szatana walczących na firmamencie. A zatem świat widzialny jest domeną chaosu. Także świat dobra znaj-

⁶ *Un Traité cathare inédit...*, dz. cyt., s. 93, w. 16-19.

dował u katarów inne jeszcze wyobrażenia. Jedno z nich to motyw „nowej ziemi i nowego nieba”, którego źródłem są cytaty biblijne z Księgi Izajasza (65, 17 i 66, 22), a także z Drugiego Listu Piotra (3, 13) oraz Apokalipsy (21, 1). *Traktat katarski*, który rozwija ten wątek, podaje, że w nowych niebiosach i nowej ziemi zamieszka sprawiedliwość, Słońce nie będzie nigdy zachodzić, a Księżyc nie zmaleje. Tam ma znajdować się nowa Jerozolima, miasto ze złota, które cieszy się wolnością. W tym miejscu będzie drzewo życia i rzeka wody żywej oraz tron Boga Ojca, kamienie będą z szafiru, a grudki ziemi ze złota.

Dwaj bogowie

Uzasadnieniem wyobrażenia o przeciwnych sobie światach była nauka katarów o dwóch bogach. Doktryna ta dzieliła się na dwa główne nurty: dualizmu radykalnego i dualizmu umiarkowanego.

Dualizm radykalny (nazywany przez badaczy także skrajnym lub poziomym), wyznawany przez langwedockich albigensów i włoskich albanensów, głosił istnienie dwóch równych sobie, wiecznych, wszechwładnych w swoich domenach i przeciwstawnych sobie bogów. Tak o dwóch bogach mówi opisujący doktrynę albigensów tekst *Manifestatio heresis albigensium et lugdunensium* z początku XIII wieku:

Grupa heretyków zamieszkujących nasz region [...] wierzy i ma ochotę mówić, że istnieje dwóch bogów, to jest dobry Bóg i obcy bóg, według słów Jeremiasza: „Jak wyście mię opuścili, a słu-

żyliście bogu obcemu w ziemi waszej, tak będziecie obcym służyć w ziemi nie waszej”⁷. Świat obecny i wszystko to, co na nim jest widzialnego, powiadają, było stworzone i uczynione przez złego boga, [...] jest złe. O świecie powiadają, że jest „cały w złu pogrążony”⁸ i że „nie może dobre drzewo rodzić owoców złych, ani drzewo złe rodzić owoców dobrych”⁹. Utrzymują, że wszystkie rzeczy dobre pochodzą od dobrego Boga, a od złego boga – wszystkie złe rzeczy¹⁰.

Podobnie charakteryzuje naukę włoskich albanensów *De haeresi catharorum* ze schyłku XII wieku. Według tego tekstu obaj bogowie są wieczni, a każdy z nich jest stwórcą swoich własnych aniołów. Ponadto każdy z nich rządzi bez ograniczeń w swoim władztwie: dobry Bóg w niebie, natomiast zły – w świecie widzialnym¹¹. Dwaj bogowie nurtu radykalnego zostali szczegółowo scharakteryzowani w *Księdze dwóch zasad*. Dobry Bóg (dobra zasada) – według jej autora – jest wieczny, prawdziwy, nazywany „Ojcem miłosierdzia i Bogiem wszelkiego pocieszenia”¹², a także światłem, dobrem, świętością, źródłem życia, początkiem wszelkiej słodyczy, łagodności i sprawiedliwości. Inne jego cechy to: niezłożoność, brak przypadłości, tożsamość z własną wolą. Jest ponadto stwórcą i twórcą w tym, co dobre oraz jest wszechmocny w swojej domenie dobra, a nie ma żadnej mocy w domenie zła. Ponadto dobry Bóg nieustannie zwalcza złą moc. Zły bóg to natomiast wieczny pan i książę, nieprawdziwa siła i moc. On jest stwórcą swojej do-

⁷ Jr 5, 19.

⁸ Por. 1 J 5, 19.

⁹ Mt 7, 18.

¹⁰ WEH, s. 231.

¹¹ Zob. rozdział: *Tradycja radykalna oraz tradycja pośrednia*.

¹² Określenie wg 2 Kor 1, 3.

meny, tj. świata doczesnego, materialnego i widzialnego. Nieustannie sprzeciwia się dobremu Bogu i jego stworzeniu, niekiedy nawet do tego stopnia, że jego moc włada istotami pochodzącymi od dobrego Boga¹³.

Dualizm umiarkowany (nazywany także monarchianistycznym lub pionowym) cechował przede wszystkim naukę włoskich konkorecjan i część baniolczyków. Według tej doktryny stwórcy świata dobrego i świata złego (widzialnego) nie są sobie równi. Wiecznym i wszechmogącym Bogiem jest tylko ten pierwszy, gdyż to on stworzył cztery żywioły i anioły. Twórca widzialnej rzeczywistości – nazywany Lucyferem, Diabłem lub Szatanem – jest jedynie demiurgiem, czyli tym, który świat ten zorganizował. Niekiedy różnicę między stwórcą (dobrym Bogiem) i demiurgiem (złym bogiem) katarzy wykazywali, mówiąc, że ten pierwszy stworzył żywioły, podczas gdy demiurg je rozdzielił. Na czym polegało organizowanie (tworzenie) świata widzialnego z zastanych elementów, obrazowo przedstawia apokryf *Pytania Janowe*. Według tej opowieści Szatan uczynił niebiosy, morza i ziemię w ten sposób, że uniósł dwie trzecie pierwotnych wód. Światło Słońca powołał do istnienia z połowy wieńca anioła-władcy powietrza, a światło Księżyca i światło dnia – z połówek wieńca anioła, który władał wodami. Z kamieni uczynił ogień, z niego – gwiazdy, a z gwiazd z kolei – wiatry.

¹³ To ostatnie stwierdzenie można zapewne rozumieć w odniesieniu do człowieka jako istnienia składającego się z duszy, pochodzącej od dobrego Boga i ciała, pochodzącego od złego boga oraz faktu, że często wola ciała bierze górę nad wolą duszy.

Sfera społeczna: dwa Kościoły

Jak kosmos w religijnym światopoglądzie katarów był podzielony na dwie rzeczywistości, tak sfera społeczna dzieliła się na dwie wspólnoty: Kościół katolicki i Kościół katarski. To, co według katarów różniło oba te Kościoły – o czym świadczą dokumenty na przestrzeni całej historii kataryzmu – to przekonanie, że wspólnota katarska kontynuuje tradycję apostołską, katolicka zaś „została sprowadzona ze ścieżki prawdy”, oraz że Kościół katarski jest duchowy, a katolicki jest Kościołem ze świata widzialnego. Ponadto – co podkreśla najwcześniejsze źródło mówiące o działaniu wspólnoty katarskiej, list Everwina ze Steinfeld (Nadrenia, połowa XII wieku) – katarzy przeciwstawiali swój ubogi i wędrowny Kościół duchowieństwu katolickiemu, które nawet jeżeli wyrzekało się własności indywidualnej, to pozostawało przy wspólnej. Z kolei jeden z ostatnich dokumentów katarskich, tak zwany *Rytuał z Dublina*, przeciwstawia Kościół katarski, który „cierpi prześladowania, utrapienia i męczeństwo”¹⁴, Kościołowi katolickiemu, który tych prześladowań dokonuje.

Człowiek cielesno-duchowy

Z punktu widzenia religijnego światopoglądu członka wspólnoty katarskiej człowiek składał się z tego, co stworzył dobry Bóg (dusza-anioł) oraz tego, co stworzył

¹⁴ EC, s. 283.

zły bóg (widzialne, materialne ciało). Tak początki tego złożenia opisuje, reprezentujący dualizm umiarkowany, apokryf *Pytania Janowe*:

I [Szatan – M.D.] postanowił uczynić człowieka, aby mu służył i wziął glinę z ziemi, i uczynił człowieka na swoje podobieństwo. I rozkazał aniołowi z drugiego nieba wejść w ciało z gliny i wziął z niego [część], i uczynił inne ciało o kształcie kobiety, i rozkazał aniołowi z pierwszego nieba w nie wejść¹⁵.

Zatem, co potwierdzają także inne relacje na temat doktryny dualizmu umiarkowanego, człowieka tworzy ciało uczynione z materii widzialnego świata oraz uwięziony w nim anioł. Nieco inaczej przedstawiała się antropologia dualizmu radykalnego. Jak podaje *De haeresi catharorum* i *Adversus catharos et valdenses* Monety z Cremony, człowiek składa się z ciała ziemskiego oraz z duszy, która należała do upadłego anioła. Anioł ten, stworzenie dobrego Boga, miał trójdzielną budowę, gdyż posiadał jeszcze niebiańskie ciało oraz ducha. Te dwie ostatnie części po upadku pozostawały nadal w niebie.

2. Proces zbawczy

Zarysowana powyżej dualistyczna doktryna stanowiła tło – w prezentowanym przeze mnie ujęciu – na którym, i w związku z którym, przebiegał proces zbawczy. Angażował on dla swojego celu zarówno sferę doktryny, jak i praktyki religijnej, gdyż poprzez wiedzę religijną

¹⁵ Według redakcji wiedeńskiej *Pytań Janowych*: V 86-90. Zgodnie z redakcją karkasońską w ciele mężczyzny został umieszczony anioł z trzeciego nieba, a w ciele kobiety – z drugiego nieba: D 79-82.

o przeszłości duszy, uczestnictwo w rytuałach i dyscyplinie życia wspólnotowego oraz dzięki nadziei na ostateczne zbawienie upadłych dusz, prowadził doskonalego do uzyskania i podtrzymania kontaktu ze światem dobrego stworzenia.

Etap upadku

Upadek dusz-aniółów spowodował sytuację, która w przyszłości będzie wymagała interwencji zbawczej. Nauka dualizmu radykalnego na ten temat została zapisana między innymi przez anonimowego włoskiego polemistę w *De haeresi catharorum*. Według jego relacji katarzy wierzą, że Lucyfer, syn boga ciemności, dostał się podstępem z ziemi, władztwa swojego ojca, do nieba, a tam przemienił się w anioła światłości. Spodobał się Bogu i został rządcą w Jego królestwie, jednak wykorzystując swoją funkcję, sprowadził anioły na manowce. Bóg stracił więc go na ziemię wraz z trzecią częścią aniołów¹⁶. Znacznie barwniej temat upadku aniołów przedstawia langwedocki tekst z tego samego okresu *Manifestatio heresis albigenisium et lugdunensium*:

Znacznie później zły bóg, rozgniewany tym porwaniem, wysłał swojego syna, którego oni [katarzy] nazywają Melchizedekiem, Seirem, Lucyferem, z wielką i piękną armią mężczyzn i kobiet na dwór dobrego Boga, aby sprawdzić, czy syn może podstępem pomścić swego ojca. Widząc piękność i roztropność tego wysłannika, dobry Bóg ustanowił go księciem, kapłanem i zarządcą swego ludu, i przez niego dał świadectwo Izraelowi. On zaś

¹⁶ Fragment tego źródła w rozdziale: *Tradycja radykalna oraz tradycja pośrednia*.

pod nieobecność Pana omamił lud i odwiódł go od prawdy, obiecując mu w swojej krainie więcej rzeczy, lepszych i rozkoszniejszych, niż mieli oni w swej własnej. Pozyskane obietnicą, dzieci Izraela, pogardzając swoim Bogiem i przymierzem, jakie im dał, zgodziły się. Zapanował więc nad niektórymi spośród nich i rozproszył ich po swoich dziedzinach. Najznakomitszych – tych, którzy się za takich uważali – wysłał na ten świat, który oni nazywają najdalszym bagnem, ostatnią ziemią, najgłębszym piekłem. Utrzymują także, że wysłał on dusze, porzucając ciała leżące na pustyni, opuszczone przez duchy, ponieważ Jan w Apokalipsie mówi: „Wielki smok, wąż starodawny, Diabeł i Szatan, uderzył swoim ogonem trzecią część gwiazd i rzucił je na ziemię”¹⁷.

Jak widać z powyższych świadectw, dla dualistów radykalnych początkiem upadku aniołów było podstępne działanie syna boga zła. Jednak, co podkreśla szczególnie *Manifestatio heresis*, upadek ten odbył się przy udziale aniołów, które zawiniły pychą i zdradziły dobrego Boga. Według nauki dualizmu umiarkowanego, najlepiej chyba przedstawionej w *Pytaniach Janowych*, początkiem upadku Szatana była jego pycha, gdyż chciał być podobny do Najwyższego. Aby zjednać sobie aniołów, proponował im obniżenie powinności wobec Boga. Apokryf mówi dalej, że ukarani zostali tylko ci aniołowie, którzy posłuchali Szatana. To zaś oznacza, że nie wszyscy ulegli pokusie. Potwierdza to wzmianka, że razem z buntownikiem upadła trzecia część aniołów. W obu wersjach dualizmu aniołowie-dusze przyjmują zatem tylko część odpowiedzialności za swój upadek.

Po uwięzieniu aniołów w ciele mężczyzny i kobiety dokonał się kolejny etap upadku bytów niebiańskich,

¹⁷ WEH, s. 232; odniesienie biblijne: Ap 12, 9.

gdyż poprzez prokreację tworzyły się kolejne ciała ziemskie, będące więzieniem dla następnych dusz-aniółów. Większość źródeł opisujących naukę włoskich katarów umiarkowanych (*Manifestatio haeresis catharorum* Bonacursusa, *Pytania Janowe* oraz *Adversus catharos et valdenses* Monety z Cremony) przedstawia wspomniany epizod w ten sposób, że Ewa została najpierw uwiedzona przez Szatana, który wszczepił jej pożądanie, dzięki czemu uwiodła ona Adama. Niektóre ze świadectw podają, że ze związku Ewy z Szatanem narodził się Kain, a owocem jej stosunku z Adamem był Abel. Zapoczątkowanie prokreacji przez złą siłę stało się jednym z uzasadnień dla wstrzeźliwości seksualnej katarskich doskonałych. Tak więc dalsze dzieje rodzaju ludzkiego – czyli te, które zostały opisane w Starym Testamencie – są *de facto* opisem historii upadłych aniółów, uwięzionych w świecie rządzonego przez złego boga. A zatem, według katarów, także słowa i czyny starotestamentowych patriarchów były inspirowane przez złe duchy lub złego boga. Również ważne wydarzenia, w których uczestniczył Mojżesz, były dziełem Diabła, a prawo, które otrzymał, pochodziło od złego boga, pana widzialnego świata¹⁸. Jednak kontakt upadłych aniółów ze światem dobrego Boga w czasach starotestamentowych nie został zerwany całkowicie, gdyż według umiarkowanych katarów włoskich „niektóre proroctwa były wyjawiane przez Ducha Bożego, inne – przez złego ducha”¹⁹. To ambiwalentne wartościowanie starotestamentowych

¹⁸ Szczegółowy opis etapu upadku przedstawiony w *Manifestatio haeresis catharorum* znajduje się w rozdziale: *Tradycja umiarkowana*.

¹⁹ WEH, s. 172.

proroków podkreśla pozytywna ocena niektórych z nich w świadectwach pochodzenia katarskiego. Mianowicie, prorok Izajasz jest pozytywnym bohaterem apokryfu *Wizja Izajasza*, używanego przez katarów langwedockich i włoskich, zaś Dawid jest traktowany ze szczególnym szacunkiem w tekście *Kościół Boży* pochodzącym z tak zwanego *Rytuału z Dublina*. Moneta z Cremony, omawiając poglądy włoskich dualistów radykalnych, przyznaje, że katarzy potępiają Stary Testament, ale za wyjątkiem ksiąg prorockich, między innymi dlatego, że „niektóre z nich [...] zostały napisane w niebie [...] przed zniszczeniem Jerozolimy, która [...] była niebiańską ziemią”²⁰.

Również działalność Jana Chrzciciela katarzy zaliczali do etapu upadku. Według langwedockiego *Manifestatio heresis albigensium et lugdunensium* prorok ten był on uznawany za jednego z głównych demonów. Przyczynę niechęci dualistów do Jana tłumaczą źródła włoskie. W *Manifestatio Bonacursusa* czytamy, że miał on zwątpić w Zbawiciela, o czym świadczy pytanie skierowane do Jezusa w Ewangelii Łukasza: „Ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego czekamy?”²¹. Z kolei według *Pytań Janowych* Jan Chrzciciel był aniołem posłanym przez Szatana, aby przez chrzest wodą przeszkodził w sprawowaniu prawdziwego chrztu ogniem (Duchem Świętym), którą to ceremonią posługiwali się zachodni dualiści. Tak o postaci Jana Chrzciciela pisze *De haeresi*:

Na temat Jana Chrzciciela powiadają oni [włoscy dualiści umiarkowani – M.D.], że został wysłany przez Diabła z chrztem wodą,

²⁰ Tamże, s. 338.

²¹ Łk 7, 19.

aby przeszkodzić nauczaniu Chrystusa. Kiedy wskazywał Chrystusa palcem lub nauczał o Nim, nie on to czynił, a Duch Święty mówiący przez niego jak przez tubę, jakby był pod przymusem i nie wiedział, co mówi²².

Ponadto włoscy konkoreccjanie, którzy posługiwali się *Pytaniami Janowymi*, uznawali Jana Chrzciciela za wcielenie proroka Eliasza, także ocenianego przez nich negatywnie. Dodać należy, że – jak twierdzi Moneta z Cremony – katarzy uważali, iż nikt nie mógł zostać zbawiony przed przyjściem Chrystusa. Aby otrzymać zbawienie, czyli chrzest duchowy przez nałożenie rąk, dusza musiała się wcielić już po przyjściu Chrystusa, który ten instrument zbawczy ustanowił.

Etap zbawienia

Podczas drugiego etapu w procesie zbawczym, etapu zbawienia, miały zostać zażegnane złe skutki spowodowane upadkiem. Jednak, ponieważ katastrofa ta miała dalekosiężne i różnorakie konsekwencje, doprowadzenie do przywrócenia stanu sprzed upadku dusz-aniółów było procesem złożonym i długotrwałym. Etap zbawienia to okres, w którym modelowy wyznawca katarski uczestniczył w stopniowym odzyskiwaniu swojego pierwotnego statusu niebiańskiego, a co za tym idzie, w rozdzielaniu świata dobra od świata zła. Czynił to już nie tylko przez wiedzę religijną (jak to było w okresie upadku), lecz także poprzez pełne zaangażowanie – razem z innymi członkami wspólnoty kościelnej.

²² WEH, s. 167.

a) Maria

Jak można sądzić na podstawie źródeł z różnych regionów występowania kataryzmu, przekonanie, że Maria była aniołem, który zstąpił na ziemię, aby umożliwić przyjście Chrystusa, było powszechne. A zatem dzięki niej mógł rozpocząć się proces zbawczy, gdyż to ona go przygotowała. O pośrednictwie Marii w pojawieniu się Chrystusa na ziemi, świecie zła, mówi On sam w *Pytaniach Janowych*:

Kiedy mój Ojciec zamierzał wysłać mnie na ten świat, wysłał przede mną swojego anioła przez Ducha Świętego, aby mnie przyjął. Ten anioł nazywał się Maria, moja matka. I ja zstąpiłem: wszedłem i wyszedłem przez jej ucho²³.

Prawdopodobnie do tego wydarzenia odnosi się również następujący fragment *Traktatu katarskiego*:

Tak zatem o złym [stworzeniu] powiedział Apostoł: „Chrystus, przyszedłszy jako kapłan dóbr przyszłych, wszedł przez przybytek większy i dostojniejszy, nie uczyniony ręką ludzką, to znaczy, który nie jest częścią tego stworzenia”²⁴. A jeśli on [czyli przybytek – podkr. M.D.] nie jest częścią tego stworzenia, obecnego stworzenia, więc to obecne stworzenie jest złe i nie posiada przybytku, przez który Chrystus wszedł, albowiem trzeba wierzyć, że przybytek, przez który wszedł, jest dobry, jako część dobrego stworzenia²⁵.

b) Chrystus

Jezus Chrystus, Syn Boży, był dla katarów postacią, która zapoczątkowała proces zbawiania upadłych dusz-

²³ V 153-156.

²⁴ Hbr 9, 11-12,

²⁵ *Un Traité cathare inédit...*, dz. cyt., s. 100, w. 3-10.

-aniołów. Źródła pokazują, że zachodni dualiści nie byli zdecydowani co do jego pozycji wobec pozostałych Osób Trójcy, a nawet wobec innych stworzeń dobrego Boga. Jak się wydaje, najpowszechniejszy pogląd głosił, że Chrystus jest Osobą niższą od Ojca, a wyższą od Ducha Świętego co do boskości. Mimo tej nierówności pewne wspólnoty uznawały go za współistotnego Ojcu, a inne całkowicie pozbawiały boskości, uważając jedynie za stworzenie Boga, czyli za anioła. Dobrym przykładem tego, jak katarzy wyobrażali sobie relacje pomiędzy Osobami Trójcy oraz stworzeniami dobrego Boga (aniołami), może być opis siódmego nieba w *Wizji Izajasza*. Bóg Ojciec przedstawiony jest tam jako największa chwała, której blask powoduje, że aniołowie zamykają oczy. Mniejszą chwałę posiada właśnie Syn Boży, któremu kłaniają się wszyscy aniołowie, a Duch Święty wyobrażony jest w postaci anioła o wielkiej chwale. O wyższości Ojca nad Synem świadczył, według katarów, fragment z Ewangelii św. Jana: „Bo Ojciec większy jest niż ja”²⁶.

Charakterystycznym rysem katarskiej chrystologii był doketyzm. Tak opisuje go Rajner Sacconi w swojej *Summa de catharis*, w której przedstawia poglądy włoskich albanensów:

Syn Boży nie przyjął ludzkiej natury w rzeczywistości, lecz tylko jej pozór od świętej dziewicy, która – jak powiadają – była aniołem. On ani w rzeczywisty sposób nie jadł, nie pił, ani nie cierpiał, ani też nie umarł naprawdę, ani nie został pogrzebany, ani nie zmartwychwstał w rzeczywistości, ale wszystkie te rzeczy wydawały się tylko [...]. Nauczają oni tego samego o wszystkich cudach, których Chrystus dokonywał²⁷.

²⁶ J 14, 28.

²⁷ WEH, s. 338.

Chrystus zatem, zstąpiwszy na ziemię, przybrał rodzaj ciała pozornego, co odnotował już Egbert z Schönau w połowie XII wieku w jednym z pierwszych źródeł na temat wspólnoty katarskiej²⁸. Jak mogło wyglądać uzyskiwanie pozornego ciała, pokazuje apokryf *Wizja Iza-jasza*, gdzie Syn Boży schodzi z siódmego nieba na ziemię, a w każdym z kolejnych niebios upodabnia się do jego mieszkańców, ukrywając swoją chwałę. Podobnie też czyni na ziemi. Skutkiem całkowitej spirytualizacji Chrystusa, jaką postulował doketyzm, było odrzucenie przez katarów Eucharystii oraz kultu krzyża.

Na czym polegała misja zbawcza Syna Bożego według katarów? Jak podają świadectwa z kręgu dualistów radykalnych, Chrystus przyszedł, aby zbawić „owce z domu Izraela, które zaginęły”, czyli upadłe dusze-anioly²⁹. Apokryf *Pytania Janowe* wyjaśnia to w następujący sposób. Bóg Ojciec posłał Syna do świata widzialnego w celu „objawienia swojego imienia ludziom, aby poznali Jego [Boga Ojca – M.D.] i złośliwego Diabła”³⁰. Szatan przeciwdziałał misji Syna Bożego w dwojaki sposób: po pierwsze, doprowadził do ukrzyżowania, po drugie, wysłał Jana Chrzciciela, aby chrzcząc wodą, przeszkodził w chrzcie duchowym Chrystusa. Dla katarów jednak podczas działalności Chrystusa na ziemi inne rzeczy wydają się być szczególnie ważne. Są to: chrzest duchowy, modlitwa Ojcie Nasz oraz wstrzemięźliwość płcio-

²⁸ Zob. rozdział: *Kataryzm w latach sześćdziesiątych XII wieku i jego późniejsze trwanie (do początku XIV wieku)*.

²⁹ Dowodząc tego, katarzy powoływali się przede wszystkim na: Mt 15, 24; Łk 9, 56; Łk 19, 10.

³⁰ V 145-147.

wa. O ich znaczeniu świadczy to, że tylko o nich rozmawiają Jan Ewangelista i Chrystus, w kontekście pobytu na ziemi Syna Bożego. O zbawczej działalności Chrystusa mówi także *Wizja Izajasza*. Jej bohater, prorok Izajasz, został wzięty do siódmego nieba, aby być świadkiem misji zbawczej Syna Bożego. Zobaczył jednak tylko zstąpienie Syna Bożego na ziemię, a następnie jego wzniesienie się na powrót do siódmego nieba. Jego dzieje na ziemi: narodziny, ukrzyżowanie i zstąpienie do piekieł, które to wydarzenia są opisane w kompletnej wersji etiopskiej tego apokryfu, w redakcji bogomilsko-katarskiej zostały opuszczone. Ten zabieg redakcyjny miał z całą pewnością podkreślić boską naturę Syna Bożego, lecz jednocześnie zapewne wskazać, że dla chrześcijańskich dualistów misją zbawczą Chrystusa było samo pojawienie się na ziemi w ciele pozornym. Ważną przesłanką wspierającą ten domysł jest relacja Monety z Cremony dotycząca chrystologii dualistów radykalnych:

[...] mówią także i wierzą, iż Chrystus wszedł do łona Marii posłany przez Ojca w Swojej duszy, ciele i duchu, i że nic nie przyjął od niej, czego by nie przyniósł ze sobą³¹.

Zatem, biorąc pod uwagę powyższe, Syn Boży przyszedł na ziemię jako doskonały byt niebiański i swoją obecnością przypominał upadłym aniołom-duszom o ich prawdziwej naturze i pochodzeniu. Takie ujęcie zbawczej misji Chrystusa pozwala zrozumieć, dlaczego katarzy nazywali Go i Synem Bożym, i aniołem (wzorcowym, niepodzielonym bytem niebiańskim).

³¹ WEH, s. 311.

Misja Chrystusa miała zbawczy charakter dzięki dwóm aspektom Jego działalności. Po pierwsze, ze względu na samo pojawienie się Syna Bożego, doskonałego bytu niebiańskiego, który przypomniiał upadłym duszom, kim są. Po drugie zaś dlatego, że Chrystus przyniósł religijne instrumenty zbawienia, które odnawiały ich więź ze światem dobrego Boga i dystansowały od świata zła: chrzest duchowy, modlitwę Ojczy Nasz oraz wstrzemięźliwość. Ponieważ sprawowane one były we wspólnocie wiernych, Chrystus był również jej założycielem. Z tego powodu rytuały katarskie nazywają swoje zgromadzenie nie tylko „Kościołem Bożym”, ale także „Kościołem Jezusa Chrystusa”.

c) Wędrowka dusz

Przekonanie o wędrowce dusz (reinkarnacji) było kolejnym instrumentem zbawczym kataryzmu, ponieważ, jak zgodnie przyznają źródła, dopiero inkarnacja w ciało doskonałego lub doskonałej wyzwalała duszę-aniola z cyklu wcieleń. Wędrowka dusz musiała rozpocząć się po ustanowieniu chrztu duchowego, czyli po zbawczej misji Chrystusa i po założeniu Kościoła. Chyba że istniała przed jego powołaniem, a dopiero Kościół katarski i sprawowany przezeń chrzest duchowy uwalniał dusze z pobytu w ciele w sposób ostateczny.

Wiara w reinkarnację u katarów jest potwierdzona przez polemistów katolickich, a później – na południu Francji – także przez dokumenty inkwizycji. Była ona rozpowszechniona już na przełomie XII i XIII wieku tak w Langwedocji, jak i we Włoszech, przede wszystkim

wśród dualistów radykalnych, lecz także wśród części umiarkowanych. Świadcstwa południowofrancuskie z początku XIII wieku (*De fide catholica* Alaina z Lille i *Manifestatio heresis* przypisywane Ermengaudowi z Béziers) opisują już kompletną koncepcję reinkarnacji. Według niej aniołowie-odstępcy, którzy upadli z niebios, zostali umieszczeni w ziemskich ciałach (ludzkich i zwierzęcych) za Bożym pozwoleniem i w celu pokuty. Ostatnim wcieleniem jest osoba doskonałego lub doskonałej, a po śmierci jego lub jej dusza unosi się ku nowej ziemi, gdzie oczekuje na nią niebiańskie odzienie. Według Alaina dusza, aby ukończyć pokutę, może wcielać się osiem razy. Informacje źródeł włoskich z tego okresu nie różnią się wiele od powyższych relacji.

Motyw reinkarnacji pojawia się często w okresie odrodzenia kataryzmu przez braci Autier w Langwedocji na początku XIV wieku, o czym świadczy *Rejestr Jakuba Fournier*. Wydawca wspomnianego źródła, Jean Duvernoy, omawiając zagadnienie wędrówki dusz w późnym kataryzmie langwedockim, podkreśla istnienie pewnych ogólnych zasad leżących u podstaw tej wiary. Twierdzi on mianowicie, że inaczej opowiadano o reinkarnacji neofitom, a inne przekonania posiadali sami „dobrzy ludzie”. W przypadku tych pierwszych podawano limit wcieleń (najczęściej siedem lub dziewięć) i mówiono o prawie zasługi i skutku. Jeśli ktoś nie przestrzegał zasad moralnych w tym wcieleniu, w następnym mógł dostać się w ciało zwierzęcia, natomiast jeśli wypełniał zalecenia etyczne, mógł zostać doskonałym. Nauka wewnętrzna doskonałych akcentowała bardziej aspekt nieśmiertelności duszy, substancji dobrego Boga, a w

związku z tym nie mówiono o liczbie wcieleń, lecz twierdzono, że dusze będą się wcielały dopóty, dopóki wszystkie nie zostaną uwolnione³².

d) Kościół katarski i jego hierarchia

Katarzy nazywali swój Kościół „Kościołem Bożym”, „Kościołem Jezusa Chrystusa” i „świętym Kościołem Boga żywego”. Kazanie *Kościół Boży* pochodzące z tak zwanego *Rytuału z Dublina* przeciwstawia kościołowi „z drewna i kamienia” Kościół, który jest „zgromadzeniem wiernych i świętych ludzi, w których przebywa Jezus Chrystus”³³. W odróżnieniu od materialnego gmachu Kościół katarski jest wspólnotą duchową. Dalej katarski autor, odnosząc się do Pierwszego Listu do Koryntian (6, 19), podkreśla, że jego członkowie są „świętynią Boga” i że mieszka w nich Duch. To wskazywałoby, że Kościół katarski w sensie ścisłym tworzą ci, którzy mają Ducha Świętego, czyli doskonali. Pojawia się tu również przekonanie, że w „niepokalanym i świętym” Kościele katarskim jako całości zamieszkuje Duch Święty. Ponadto, jak mówi ten sam tekst, Kościół katarski ma moc odpuszczania grzechów przez modlitwy, a także wyznacza określone zasady etyczne: zakazuje zabójstw, cudzołóstwa, kradzieży, kłamstwa, składania przysięgi i bluźnierstw. Rytuały zachodnich dualistów zgadzają się również co do tego, że Kościół katarski swoją mocą udziela chrztu duchowego przez nałożenie rąk (*consola-*

³² J. Duvernoy, *La religion...*, dz. cyt., s. 93-97.

³³ EC, s. 274.

mentum) oraz zezwala na odmawianie Modlitwy Pańskiej. Tak więc katarski Kościół Boży założony przez Jezusa Chrystusa i napełniony Duchem Świętym – jak pojmowali go wyznawcy – posiadał trzy instrumenty zbawcze: chrzest duchowy, modlitwę Ojcie Nasz i zasady etyczne (dyscyplinę).

Jak w praktyce był zorganizowany Kościół katarski? Przede wszystkim, w odróżnieniu od Kościoła katolickiego, nie był organizacją scentralizowaną. Stanowił konfederację biskupstw (Kościołów), dla której inspiracją mogło być kazanie o siedmiu Kościołach Azji wygłoszone przez Niketasa na soborze katarskim w Saint-Félix-de-Caraman w 1167 roku oraz organizacja wspólnoty bogomilskiej. W części historycznej niniejszej książki wspomniałem, że wiemy o istnieniu jednego Kościoła katarskiego w północnej Francji, pięciu w Langwedocji oraz sześciu we Włoszech. Już najwcześniejsze źródła mówiące o katarach, z lat czterdziestych XII wieku, potwierdzają ich złożoną organizację religijną – posiadanie godności kościelnych oraz podział na trzy klasy wiernych³⁴. W rzeczywistości chodziło zapewne o dwie podstawowe klasy, tj. doskonałych i wierzących, chyba że osobną stanowili wówczas ci, którzy przeszli ceremonię przekazania Modlitwy Pańskiej, a nie otrzymali jeszcze chrztu nałożenia rąk.

Wierzący (zarówno mężczyźni, jak i kobiety) uczestniczyli we wszystkich ceremoniach wspólnoty katarskiej, tworzyli więc wraz z doskonałymi Kościół *sensu largo*.

³⁴ Zob. rozdział: *Zorganizowane wspólnoty dysydenckie w latach czterdziestych XII wieku*.

Wspierali działalność doskonałych, a odpuszczenie swoich grzechów uzyskiwali dzięki rytowi *melioramentum*, za pomocą którego czcili także Ducha Świętego, posiadanego przez doskonałych. O bliskości statusu wierzącego i doskonałego w perspektywie zbawczej świadczy fakt, że wierzący zobowiązywali się do przyjęcia *consolamentum* najpóźniej na łożu śmierci. Doskonali, którymi także mogli być przedstawiciele obu płci, byli nazywani również „chrześcijanami/chrześcijankami”, „prawdziwymi chrześcijanami/chrześcijankami” lub – zwłaszcza na południu Francji – „dobrymi ludźmi/dobrymi kobietami”. Jako posiadający Ducha byli oni Kościołem katarskim *sensu stricto*. Czytamy w *Rytuale prowansalskim*: „Bowiem Kościół oznacza zgromadzenie, zatem tam, gdzie są prawdziwi chrześcijanie, tam jest Ojciec, Syn i Duch Święty”³⁵. Żyjąc w łączności ze światem dobrego Boga, doskonali zachowywali całkowitą wstrzeźliwość seksualną, surową dyscyplinę pokarmową oraz przestrzegali ściśle kilku zasad etycznych: zakazu zabijania, kradzieży, kłamstwa, składania przysięgi, osądzania i bluźnierstw. Jeśli to tylko było możliwe, pracowali fizycznie. Ponadto doskonali dużo podróżowali, aby głosić kazania i udzielać *consolamentum*, natomiast doskonałe pozostawały w żeńskich zgromadzeniach, czyniąc dzieła miłosierdzia (głównie opiekując się chorymi) oraz wprowadzając w naukę katarską młode dziewczęta. Najniższy szczebel w hierarchii katarskiej, której godności nie były dostępne dla kobiet, stanowiła funkcja diakona. Opiekował się on wspólnotą na określonym

³⁵ EC, s. 228.

obszarze, do jego obowiązków należało przede wszystkim prowadzenie *servicium*, comiesięcznej spowiedzi doskonałych. Wybierany był przez wspólnotę i wyświęcany przez biskupa w rytuale nałożenia rąk. Kościołem katarskim (biskupstwem) zarządzał biskup wraz z dwoma biskupami pomocniczymi, nazywanymi synem starszym (*filius maior*) i synem młodszym (*filius minor*). Sacconi w swojej *Summa de catharis* opisuje skomplikowany sposób mianowania biskupów. Gdy biskup umierał, syn młodszy wyświęcał na tę godność syna starszego, po czym nowy biskup podnosił w godności syna młodszego. Z kolei na jego miejsce był wybierany jeden z doskonałych wspólnoty, którego także wyświęcał nowy biskup. Jednak w czasach, gdy powstał traktat Sacconiego, czyli około 1250 roku, zachodnie Kościoły dualistyczne postępowały w inny sposób. Mianowicie, biskup do swojej godności podnosił syna starszego jeszcze przed śmiercią. Wyświęcanie na biskupów, podobnie jak na diakonów, odbywało się poprzez rytuał nałożenia rąk. Do zadań biskupów pomocniczych należał nadzór nad wspólnotami przynależnymi do ich Kościoła i prawdopodobnie także rozwijanie doktryny. Biskup natomiast był zwierzchnikiem całego Kościoła, a co za tym idzie – we wszystkich ceremoniach sprawowanych na obszarze jego diecezji przypadało mu pierwszeństwo.

e) Chrzest duchowy przez nałożenie rąk (*consolamentum*) i początek oswobodzania się duszy

Jezus Chrystus zapoczątkował proces zbawienia upadłych dusz-aniółów (a zatem i proces rozdzielenia dwóch

światów) przez swoje zstąpienie na ziemię oraz ustanowienie Kościoła i instrumentów zbawczych. Niebiańskim istotom uwięzionym w złym królestwie pozostawało jedynie się nimi posługiwać. Pierwszym krokiem było wstąpienie do Kościoła katarskiego – wejście do klasy wierzących. Nie jest wykluczone, że we wczesnym kataryzmie (w drugiej połowie XII i na początku XIII wieku) przejściu temu towarzyszyła osobna ceremonia. Status wierzącego był istotny z perspektywy zbawczej, gdyż członek tej grupy albo przez chrzest duchowy wyświęcający go na doskonałego, albo – już na łożu śmierci – poprzez *consolamentum* umierających otrzymywał obietnicę zbawienia. Obie odmiany chrztu duchowego, jak twierdzą źródła, zapewniały takie same skutki zbawcze, jednak *consolamentum* doskonałego, oprócz obietnicy własnego zbawienia, pozwalało mu przyczyniać się do wyzwolenia innych upadłych dusz-aniółów. Otrzymanie *consolamentum* doskonałych poprzedzał trening inicjacyjny trwający zwykle od roku do trzech lat, odbywający się w jednym z katarskich zgromadzeń. Przygotowanie inicjacyjne polegało na systematycznym wprowadzaniu kandydata w surowe zasady życia doskonałych. Tak więc uczył się on stopniowo dyscypliny pokarmowej, ćwiczył się w przestrzeganiu zasad etycznych i w postach, musiał też opanować pamięciowo przynajmniej siedemnaście pierwszych wersów Ewangelii św. Jana, a niekiedy zapewne i większe części Pisma Świętego.

*Consolamentum*³⁶ – chrzest duchowy katarów, stanowiący główny element katarskiej praktyki religijnej –

³⁶ Zarówno nazwa łacińska *consolamentum*, jak i prowansalska *consolament* oznaczała „pocieszenie”, „dodanie odwagi”.

składało się z dwóch ceremonii. We wczesnym kataryzmie były one zapewne sprawowane osobno. Pierwsza z nich to przekazanie Modlitwy Pańskiej, druga – to właściwy obrzęd nałożenia rąk i księgi. Ich przebieg i znaczenie dla Kościoła katarskiego oraz dla poddawanego tym rytom inicjowanego opisują przede wszystkim dwa dokumenty pochodzenia katarskiego: *Rytuał łaciński* i *Rytuał prowansalski*.

Ceremonia przekazania Modlitwy Pańskiej była istotna ze względu na rolę, jaką odgrywała ta modlitwa w życiu wspólnotowym i indywidualnym katarskich doskonałych. Doskonali posługiwali się nią w różnych okolicznościach: przy udzielaniu chrztu duchowego, w codziennych wspólnotowych modlitwach, przed jedzeniem i piciem, przy publicznym błogosławieniu chleba przed posiłkiem oraz w niebezpiecznych sytuacjach. We wszystkich czterech źródłach relacjonujących katarską Modlitwę Pańską (*Rytuał z Lyonu*, *Rytuał łaciński*, *Rytuał z Dublina* i *Rytuał słowiański*) brzmi ona tak samo, tj. ze słowami „chleba naszego nadprzyrodzonego”³⁷ oraz z dodanym na końcu zdaniem: „Bo Twoje jest królestwo i potęga i chwała na wieki”³⁸. Posługiwanie się modlitwą Ojciec Nasz przez katarów potwierdzają już świadectwa z rejonu Niemiec z połowy XII wieku.

³⁷ W Wulgacie słowa te występują w wersji Modlitwy Pańskiej podanej w Ewangelii św. Mateusza (6, 11): *panem nostrum supersubstantialem*, natomiast w wersji z Ewangelii św. Łukasza (11, 3) są w tym miejscu słowa *panem nostrum cotidianum* (chleba naszego powszedniego).

³⁸ Zdania tego nie ma w Wulgacie, znajdowało się ono natomiast w greckiej i słowiańskiej wersji Biblii, co stanowi jeszcze jedno potwierdzenie wpływów bogomilskich na kataryzm. Jest to również – pośrednio – przykładem oddziaływania wschodniego chrześcijaństwa na kataryzm. Por. WEH, s. 683, przyp. 4.

Ryt przekazania Modlitwy Pańskiej wierzącemu był – jak wszystkie inne katarskie ceremonie – bardzo prosty i nie wymagał specjalnego pomieszczenia ani szat liturgicznych. Przystępujący do niego zobowiązany był pościć przed jego przyjęciem. Post obejmował zarówno wstrzemięźliwość pokarmową, jak i płciową. W obrzędzie oprócz inicjowanego uczestniczyli jeszcze: sprawujący ceremonię (mógł to być biskup, diakon, starszy zgromadzenia, w którym przebywał inicjowany lub inny doskonały), przedstawiciel zgromadzonych doskonałych (najczęściej starszy zgromadzenia, jeśli rytuałem kierował biskup lub diakon) oraz doskonali i wierzący. Podczas ceremonii, po geście przekazania księgi (Nowego Testamentu lub Ewangelii św. Jana) kandydatowi, prowadzący ceremonię wygłaszał kazanie na temat duchowego charakteru Kościoła katarskiego, a także dokonywał szczegółowej egzegezy Modlitwy Pańskiej. Następnie pouczał inicjowanego, że aby przyjąć tę Modlitwę, musi oczyścić się z grzechów i odpuścić grzechy innym. W tym momencie odbierał księgę z rąk inicjowanego. Dalej pouczał kandydata, że aby mógł się nią posługiwać, musi żyć w czystości, prawdzie i posłuszeństwie oraz innych cnotach. Gdy inicjowany wypowiedział zgodę na przyjęcie Modlitwy, sprawujący ceremonię dokonywał jej przekazania w ten sposób, że inicjowany powtarzał ją za nim i za przedstawicielem doskonałych. Potem prowadzący wygłaszał krótkie pouczenie o zasadach posługiwania się Modlitwą Pańską, jak czytamy w *Rytuale prowansalskim*:

Przekazujemy ci tę świętą modlitwę, abyś otrzymał ją od Boga i od nas, i od Kościoła, i abyś miał moc jej odmawiania we wszyst-

kich chwilach twojego życia, w dzień i w nocy, sam i w towarzystwie, i abyś nigdy nie jadł i nie pił, nie zmówiwszy najpierw tej modlitwy³⁹.

Jakie było znaczenie rytu przekazania Modlitwy Pańskiej z perspektywy katarskiego procesu zbawczego? Dla katarów ważne było jej pochodzenie: została ona ustanowiona przez Jezusa Chrystusa i dana uczniom, aby następnie mógł się nią posługiwać Kościół katarski. Ale czy rzeczywiście została ona ustanowiona? Bogomilski apokryf *Pytania Janowe*, wykorzystywany przez katarów, wkłada w usta Chrystusa następującą wypowiedź:

Przed upadkiem Diabła ze wszystkimi [sic!] zastępami anielskimi Ojca, aniołowie mojego Ojca wysławiali Go tą modlitwą, mówiąc: „Ojcze Nasz, który jesteś w niebie”. Tak więc pieśń ta wznosiła się przed tron Ojca. Lecz gdy aniołowie upadli, nie mogli więcej wysławiać Boga tą modlitwą⁴⁰.

Można zatem sądzić, że w katarskiej interpretacji Chrystus nie ustanowił, lecz przypomniał Modlitwę Pańską i pozostawił ją swemu Kościołowi, za bezpośrednich dziedziców którego uważali się katarzy. Przekazanie Modlitwy Pańskiej było zatem rytualnym przywróceniem więzi ze światem dobra i z władającym nim Bogiem Ojcem. *Rytuał łaciński*, podając przykładową egzegezę Modlitwy Pańskiej, stwierdza: „z tego powodu mówi się «Ojcze Nasz, który jesteś w niebie», aby odróżnić [Go] od ojca Diabła, który jest kłamcą i ojcem złych”⁴¹. Odmawianie Ojcze Nasz przez doskonałego było podstawowym sposobem utrzymywania przez nie-

³⁹ EC, s. 230.

⁴⁰ V 177-182.

⁴¹ 2, 12-14.

go łączności ze światem duchowym przez całe jego życie. Według Ylvy Hagman w ciągu dnia doskonalił odmawiał tę modlitwę od 100 do 300 razy⁴². Jednak rytuał przekazania Modlitwy to nie tylko ceremonia przybliżająca upadłą duszę-aniola do świata dobrego Boga, lecz także oddzielająca ją od świata złego stworzenia. To oddzielenie polegało na nałożeniu pewnej dyscypliny: na przyjęciu zasad czystości, prawdy i posłuszeństwa oraz określonych reguł – wspomnianych powyżej – odmawiania Modlitwy.

Właściwe *consolamentum*, czyli ceremonia chrztu duchowego udzielanego przez nałożenie rąk i księgi, jest potwierdzone już w najwcześniejszych źródłach mówiących o wspólnotach katarskich. Skład uczestników biorących udział w tym rycie był taki sam, jak przy ceremonii przekazania Modlitwy, bezpośrednio po której – w okresie rozkwitu kataryzmu – był on sprawowany. Nie wielka różnica polegała na tym, że zwiększała się teraz rola przedstawiciela doskonałych, pełniącego tu funkcję swego rodzaju ojca chrzestnego. Obrzęd rozpoczynał się oczyszczeniem z grzechów prowadzącego ceremonię i zebranych doskonałych. Następnie prowadzący przekazywał inicjowanemu księgę i pytał o wolę przyjęcia chrztu duchowego. Gdy ten się zgadzał, wygłaszał kazanie na temat tradycji tego chrztu przekazywanej od Jezusa Chrystusa i apostołów aż do katarów. Dalej wygłaszał drugie kazanie mówiące o zasadach etycznych, których kandydat będzie musiał przestrzegać, zostając doskonałym, oraz o dyscyplinie pokarmowej, którą zobo-

⁴² Y. Hagman, dz. cyt., s. 56.

wiązywał się tym samym zachować. Prowadzący ceremonię odbierał w tym momencie księgę z rąk inicjowanego i powtórnie pytał o gotowość do przyjęcia *consolamentum*. Gdy ten się zgadzał, sprawujący rytuał wybaczał mu w imieniu doskonałych wszystkie grzechy popełnione „od zawsze”. Dalej następował właściwy ryt chrztu duchowego – prowadzący umieszczał księgę na głowie kandydata, a doskonali i doskonałe kładli na niej swoje prawe dłonie. Następnie wygłaszali cykl formuł modlitewnych, po których następowała – jak się wydaje – najważniejsza inwokacja tej ceremonii, formuła: „Święty Ojcze, przyjmij Swego sługę w Twojej sprawiedliwości i udziel mu Swojej łaski i Swojego Ducha Świętego”⁴³. Później odczytywano (lub recytowano) Prolog Ewangelii św. Jana (1, 1-17) i odmawiano kilka formuł. Na koniec przekazywany był pocałunek pokoju.

Oba zachowane *Rytuały* katarskie podkreślają, że chrzest duchowy, udzielany przez Kościół katarski, jest tradycją zapoczątkowaną przez Jezusa Chrystusa, a następnie kontynuowaną przez apostołów i wczesny Kościół. Na potwierdzenie tego przytaczane są liczne fragmenty z Pisma Świętego⁴⁴. Kazania w obu *Rytuałach* i odwołania do cytatów biblijnych podkreślają dwojaki charakter chrztu duchowego. Ma on, po pierwsze, charakter oczyszczający („Chrystus nie przyszedł zmyć brudu ciała, lecz oczyścić brud Bożych dusz, które zostały zbrukane przez zetknięcie ze złymi duchami”⁴⁵). Po drugie zaś, sprowadza on Ducha Świętego („ten święty

⁴³ Według *Rytuału prowansalskiego*, EC, s. 234.

⁴⁴ Mt 3, 11; Mt 28, 16-20; Mk 16, 15-18; J 1, 26-27; J 3, 5; J 20, 21-23; Dz 1, 5; Dz 8, 14-17; Dz 9, 17-19; Dz 19, 1-7; 1 Tm 5, 22; 2 Tm 1, 6; Hbr 6, 2; 1 P 3, 21.

⁴⁵ *Rytuał laciński* 9, 22-24.

chrzest, przez który dany jest Duch Święty⁴⁶). A zatem chrzest duchowy katarów, podobnie jak ceremonia przekazania Modlitwy, pełnił jednocześnie dwie funkcje – powodował dalsze zbliżenie do królestwa dobrego Boga oraz pogłębiał dystans w stosunku do świata widzialnego. Ta druga funkcja jest dodatkowo wzmacniania przez przyjęcie nakazów etycznych oraz dyscypliny pokarmowej i cielesnej. Przyszły doskonały – według *Rytuałów* – ma kochać Boga i bliźniego, wybaczać nieprzyjaciołom oraz nie zabijać, nie cudzołożyć (tj. zachować całkowitą abstynencję seksualną), nie kraść, nie kłamać oraz nie składać przysięgi. Ponadto ma znosić głód, pragnienie, waśnie, prześladowania i śmierć. Nie wolno mu też spożywać sera, mleka i mięsa (w tym drobiu).

O tym, co dzieje się z duszą inicjowanego podczas rytu *consolamentum*, informuje dominikański herezjolog Rajner Sacconi, który doktrynę i praktykę katarską znał nie tylko z ustnej polemiki, ale także z istniejącej w jego czasach literatury katarskiej. Pisał on mianowicie, że katarska ceremonia nałożenia rąk rozpoczyna pokutę dla upadłych dusz zarówno za grzechy popełnione w niebie (pierwotny upadek), jak i za grzechy popełnione już na ziemi. W związku z tym „przez nałożenie ręki każda z niebiańskich dusz przyjmuje swojego własnego ducha, tego, który kierował nią w niebie i chronił⁴⁷. *Consolamentum* zaś, zwłaszcza jego druga część, czyli chrzest duchowy przez nałożenie rąk i księgi, stanowiło najważniejszy czyn w procesie zbawienia. Oczyszczając upadłą duszę-aniola (lub stanowiąc po-

⁴⁶ *Rytuał prowansalski*, EC, s. 232.

⁴⁷ WEH, s. 310.

twierdzenie takiego oczyszczenia dokonanego przez sekwencję kolejnych wcieleń), ceremonia ta odwracała skutki jej pierwotnego upadku. Ponadto obrzęd dawał obietnicę ostatecznego zbawienia, o ile dusza w ustanowionym przez niego stanie oczyszczenia i łączności ze swoim duchem utrzymała się do śmierci ciała.

Duże znaczenie *consolamentum* w dążeniu katarów do zbawienia było zapewne główną przyczyną tego, że ceremonia udzielenia Ducha Świętego występowała aż w czterech różnych funkcjach: jako wyświęcenie doskonałego; jako zapewnienie zbawienia umierającemu wierzącemu; jako sposób wyświęcenia na jedną z godności Kościoła katarskiego; jako przyjęcie tradycji przekazu Ducha Świętego przez jeden z Kościołów katarskich.

Ceremonia udzielenia Ducha Świętego nie tylko stanowiła rdzeń wspomnianych wyżej rytów. Nadawała też sens pozostałym obrzędom katarskiej praktyki religijnej: *melioramentum*, *servitium*, błogosławieństwu chleba czy późniejszej *convenensie*, a nawet *endurze*.

f) *Consolamentum* w wielu funkcjach

Consolamentum występowało w czterech wspomnianych wyżej funkcjach, które – oprócz podobnej formy liturgicznej – łączyło to samo uzasadnienie doktrynalne, czyli przekazanie Ducha Świętego. Opis wyświęcenia doskonałego, jako wzorcowej funkcji *consolamentum*, został przedstawiony powyżej.

Ceremonia *consolamentum* umierającego (chorego) składała się z trzech części: przyrzeczenia zachowania wstrzeźliwości, przekazania Modlitwy Pańskiej i wła-

ściwego rytu chrztu duchowego. Przed nałożeniem wstrzemięźliwości pocieszany musiał zobowiązać się do powstrzymania się od kłamstw i składania przysięg oraz do tego, że będzie przestrzegał zasad Kościoła i przykazań Bożych. Następnie, gdy wyraził zgodę na przyjęcie modlitwy Ojcze Nasz, był ubierany w koszulę i spodnie (jeśli zezwalał na to stan jego zdrowia), a na łóżku przed nim kładziono obrus, na nim zaś księgę Ewangelii. Potem dokonywano rytuału przekazania Modlitwy, poprzedzonego krótkim kazaniem. Następnie, jeśli chory wyraził zgodę na otrzymanie chrztu duchowego, doskonali udzielali mu go, choć także w formie możliwie najbardziej uproszczonej. *Rytuał łaciński* zalecał, aby – jeśli chory przeżyje – doskonali modlili się o jego zgodę na przyjęcie *consolamentum* doskonałych. Jednak z punktu widzenia procesu soterycznego zarówno *consolamentum* doskonałych, jak i umierających miało ten sam skutek zbawczy, to znaczy oczyszczało duszę ze skutków jej upadku z nieba oraz powtórnie łączyło ją z niebiańskim duchem. Jak można sądzić, obietnica zbawienia dawana przez *consolamentum* umierających była, obok charyzmatycznego przykładu doskonałych, jedną z najważniejszych przyczyn atrakcyjności kataryzmu.

Z pocieszeniem umierających wiąże się zwyczaj *endury*⁴⁸ – praktyka uznawana niekiedy za katarskie rytualne samobójstwo. Polegała ona na całkowitym powstrzymaniu się od przyjmowania pokarmów i płynów lub (w łagodniejszej wersji) na ograniczeniu się do postu o chlebie i wodzie przez wierzącego, który otrzymał *con-*

⁴⁸ Słowo prowansalskie oznaczające „post”, „głodówkę”.

solamentum umierających. Jak dowodzi Jean Duvernoy, o takim zjawisku można mówić tylko w odniesieniu do Langwedocji początku XIV wieku, czyli do okresu działalności braci Autier⁴⁹. A zatem *endura* nie była konstytutywną cechą katarskiego systemu religijnego, tylko późną i wypaczoną (głównie z powodu niewielkiej liczby doskonałych, którzy nie mogli towarzyszyć do końca umierającym) formą wstrzemięźliwości, nakładanej po ceremonii *consolamentum*⁵⁰.

Consolamentum jako wyświęcenie na godność (biskupa lub diakona) w Kościele katarskim było sprawowane przez biskupa lub jednego z biskupów pomocniczych. Ponieważ sprawujący godności w Kościele katarskim wyświęcali wielu doskonałych, szczególną wagę przywiązywano do tego, aby utrzymywali oni swojego Ducha Świętego w stanie czystości. W przeciwnym wypadku, to znaczy gdy popełnili grzech śmiertelny, także ci, na których nałożyli rękę, tracili swoją obietnicę zbawienia.

Kolejna funkcja *consolamentum* to przyjęcie tradycji przekazu przez dany Kościół katarski. W tej formie *consolamentum* najlepiej ujawnia się przekonanie katarów o nieprzerwanej tradycji sprawowania chrztu nałożenia rąk i przekazywania Ducha Świętego od Jezusa Chrystusa i apostołów, aż do ich czasów. Kwestia ta wystąpiła najwyraźniej w przypadku włoskiej wspólnoty katarskiej i jej podziału na trzy *ordines*: umiarkowaną, radykalną i pośrednią. Każda z tych tradycji wzięła swój

⁴⁹ J. Duvernoy, *La religion...*, dz. cyt., s. 164-170.

⁵⁰ Zob. też rozdział: *Nauka i praktyka religijna katarskiej wspólnoty braci Autier*.

początek od innego Kościoła bogomilskiego: umiarkowana od Kościoła Bułgarii, radykalna od Kościoła Dragowicy, a pośrednia od Kościoła Dalmacji (Slawonii)⁵¹.

g) Pozostałe ceremonie Kościoła katarskiego

Ceremonią, która wiąże się ściśle z chrztem duchowym, jest spowiedź powszechna doskonałych nazywana w tekstach łacińskich *servitium*⁵² lub *apparelamentum*⁵³. Prowadził ją najczęściej diakon Kościoła katarskiego w gronie doskonałych określonego zgromadzenia. W ceremonii mogli brać udział także wierzący. Doskonali dokonywali spowiedzi wspólnie, według ustalonego tekstu. Celem tego aktu miało być wybaczenie i odpokutowanie grzechów popełnionych myślą, mową i uczynkami. Było to więc oczyszczenie przyjętego przez nich Ducha Świętego. Wyrażała to formuła z *Rytuału prowansalskiego*: „O Panie, [...] nie miej litości dla ciała zrodzonego z zepsucia, lecz miej ją dla ducha umieszczonego w więzieniu”⁵⁴. Doskonali wyznawali przewinienia wobec „Ojca i Syna, i czcigodnego Ducha Świętego, i czcigodnych Ewangelii oraz czcigodnych świętych Apostołów”⁵⁵. Katarzy obwiniali się przede wszystkim o to, że „nie tylko nie wypełniali woli Bożej, jak powinni, lecz zaspokajali żądze ciała i oddawali się tro-

⁵¹ Zob. rozdziały: *Wczesny okres kataryzmu we Włoszech (od około 1150 do około 1200)* i *Rozkwit kataryzmu we Włoszech (od około 1200 do około 1250)*.

⁵² To łacińskie określenie, podobnie jak prowansalskie *servisi*, oznacza „służbę” lub „posługę”.

⁵³ Oznacza „przygotowanie, oddanie do dyspozycji”.

⁵⁴ EC, s. 227.

⁵⁵ Tamże, s. 225.

skom doczesnym”⁵⁶. Jak należy wnosić z treści *Rytuału prowansalskiego* – opisującego wzorcową ceremonię *servitium* – okolicznością, która najbardziej sprzyjała popełnianiu wykroczeń przeciw etyce katarskiej, było przebywanie „dobrych ludzi” poza ich wspólnotą, czyli „w świecie”. Za popełnione wykroczenia przeciw wstrzeźliwości nałożonej przez ceremonię *consolamentum* doskonalni musieli pokutować przez „dni i godziny, i przyklęknięcia [prow. *venias*], posty, modlitwy i kazania”⁵⁷.

Jak należy sądzić, owe „dni” to dzień lub trzy dni ścisłego postu o chlebie i wodzie, a „godziny” to sekwencje krótkich formuł modlitewnych wraz z Ojcie Nasz, odmawianych także podczas rytu *consolamentum* i w cyklu dobowym (o czym będzie jeszcze mowa). W przypadku sformułowania „modlitwy” chodzi prawdopodobnie o odmawianie jedynej uznawanej przez katarów modlitwy, czyli Ojcie Nasz, recytowanej zwykle po kilka lub kilkanaście razy w jednej sekwencji. W przypadku pokuty w postaci „kazań” chodzi o wygłoszenie cyklu kazań, co nie zawsze było zajęciem bezpiecznym, choćby ze względu na działalność inkwizycji. Sprzeniewierzenie się wstrzeźliwości płciowej był grzechem przeciwko Duchowi Świętemu. Aby przywrócić swój stan łączności ze światem dobrego Boga, doskonały, który taki grzech popełnił, musiał ponownie poddać się próbie inicjacyjnej i powtórnie otrzymać chrzest duchowy. Według informacji Monety z Cremony za najcięższe przewinienia, takie jak odstąpienie od wiary lub denuncjacja, nie można już było nałożyć żadnej pokuty.

⁵⁶ Tamże, s. 226.

⁵⁷ *Rytuał prowansalski*, EC, s. 227.

Melioramentum (prow. *milhoirer* lub *miloirer*⁵⁸), to ryt, za pomocą którego pozdrawiali się wzajemnie doskonali, którzy spotykali się po raz pierwszy. Jednak przede wszystkim była to krótka ceremonia pozdrowienia doskonałego przez wierzącego. Jej uzasadnieniem doktrynalnym było oddanie czci Duchowi Świętemu⁵⁹, którego posiadał doskonały, a jeśli pozdrawiał wierzący – dodatkowo także prośby o wybaczenie grzechów oraz o „dobrą śmierć”, czyli udzielenie przed śmiercią *consolamentum*. Wierzący, widząc doskonałego, klękali, a następnie trzykrotnie kłaniali się głęboko aż do ziemi. Przy każdym pokłonie mówili *Benedicite*⁶⁰, a potem – już w języku ludowym – „dobry chrześcijaninie/dobra chrześcijanko, udzielcie nam błogosławieństwa Bożego i waszego. Módlcie się za nami do Boga”. Przy trzecim pokłonie dodawali na końcu: „Módlcie się za nami do Boga, by uchronił nas od złej śmierci i poprowadził do szczęśliwego końca wraz z wiernymi chrześcijanami”. Doskonały za pierwszym i drugim razem odpowiadał: „Przyjmijcie błogosławieństwo Boże i nasze”, a za trzecim dodawał: „Oby Bóg was pobłogosławił, wyrwał wasze dusze złej śmierci i poprowadził was do szczęśliwego końca”⁶¹. Rytuał ten zamykał pocałunek pokoju.

⁵⁸ Zarówno nazwa łacińska, jak i prowansalskie oznaczają „poprawę”, „polepszenie”, zapewne chodzi o czasowe polepszenie statusu wierzącego przez błogosławieństwo doskonałego.

⁵⁹ Potwierdzają to wyraźnie Bernard Gui (*Księga inkwizycji...*, dz. cyt., s. 113) i Salvo Burci, autor antyheretyckiego traktatu *Liber supra Stella* (G. Rottenwöhrer, *Der Katharismus*, t. II cz. 1, Bad Honnef 1982, s. 10).

⁶⁰ Początek formuły „Pobłogosław, przebacz nam” – jednej z krótkich formuł modlitewnych odmawianych przez katarów podczas wielu ceremonii.

⁶¹ Zob. J. Duvernoy, *La religion...*, dz. cyt., s. 209 oraz R. Nelli, *Życie codzienne katarów w Langwedocji w XIII w.*, przekł. M. Ochab, Warszawa 1979, s. 47.

Tak rozbudowana wersja pozdrowienia była praktykowana podczas uroczystości, na przykład jako fragment innej katarskiej ceremonii. W zwykłych warunkach, a zwłaszcza w okresie działania inkwizycji, rytuał ten był skracany nawet do słowa *Benedicite* i skinienia głowy, zamiast pokłonu.

Ceremonia błogosławienia Modlitwą Pańską chleba przed posiłkiem także była skutkiem otrzymania rytu *consolamentum*, a dokładnie jego pierwszej części – przekazania Modlitwy Pańskiej. Na temat konsekrowania „codziennego posiłku” katarów przez odmawianie Modlitwy Pańskiej mówi już najstarsze źródło odnoszące się do wspólnoty katarskiej, list Everwina ze Steinfeld z połowy XII wieku. Przebieg ceremonii wyglądał następująco. Przed posiłkiem porannym i wieczornym doskonały, trzymając chleb przez serwetkę, odmawiał nad nim – a jeśli byli obecni także inni przedstawiciele elity katarskiej, to wraz z nimi – Ojciec Nasz, a następnie dzielił ten chleb i podawał go obecnym przy stole. W posiłku uczestniczyli także wierzący.

Jakie jest uzasadnienie doktrynalne tego rytuału, w którym ważną rolę odgrywał chleb, czyli element materialny? Zestawienie Modlitwy Pańskiej zawierającej zwrot „chleba naszego nadnaturalnego” z materialnym chlebem – jak się można domyślać – miało na celu jego „dematerializację”, albo mówiąc innymi słowy – spirtualizację. Na korzyść tej tezy świadczą dwa argumenty, oba pochodzące zresztą z katarskich egzegez Modlitwy Pańskiej. W komentarzu do tej modlitwy znajdującym się w *Rytuale lacińskim* „chleb nadnaturalny”, to „prawo Jezusa Chrystusa”, a dzielenie chleba opisane w Ewan-

geli i św. Mateusza (26, 26) jest jego duchową interpretacją⁶². Podobnie egzegeza z *Komentarza do modlitwy Ojciec Nasz* utożsamia „chleb nadnaturalny” z miłością⁶³.

Convenensa była to umowa pomiędzy doskonałym a wierzącym, na mocy której doskonały miał prawo udzielić wierzącemu *consolamentum* umierających, gdyby ten nie miał świadomości, albo utracił zdolność mówienia.

h) Etyka i dyscyplina

Trzecim instrumentem zbawczym, który umożliwiał odwrócenie upadku duszy-aniola, była etyka i dyscyplina Kościoła katarskiego. Najbardziej charakterystyczna dla katarów była dyscyplina seksualna i pokarmowa. Dyscyplina, a w zasadzie całkowita abstynencja seksualna, była konieczna już przy ceremonii przekazania Modlitwy Pańskiej, gdyż można się było nią posługiwać – jak mówią *Rytuały* – tylko w stanie czystości. Również utrzymanie Ducha Świętego przekazanego w rycie nałożenia rąk wymagało wstrzemięźliwości cielesnej. Jest ona zatem bardzo mocno zakorzeniona w praktyce Kościoła katarskiego i jego ekonomii zbawienia. Jak katarzy uzasadniali doktrynalnie tę dyscyplinę? Umiarkowani katarzy włoscy z przełomu XII i XIII wieku twierdzili, że połączenie cielesne Adama i Ewy było cudzołóstwem

⁶² „Przez «chleb nadnaturalny» rozumie się prawo Chrystusa, które zostało dane całemu ludowi” (3, 1-3). Oraz: „O tym chlebie, jak się wydaje, napisane jest w Ewangelii błogosławionego Mateusza: «Podczas wieczerzy Jezus wziął chleb», to jest: nakazy duchowe prawa i proroków, «i błogosławił», to jest: pochwalił i potwierdził je, «i łamał», to jest: wykladał ich sens duchowy, «i dawał swoim uczniom», to jest: nakazywał im przestrzegać ich duchowo, «i rzekł: bierzcie», to jest: zachowujcie je, «i jedzcie», to jest: nauczajcie innych [...]” (3, 60-67).

⁶³ „[...] chleb nadnaturalny, to znaczy miłość”, EC, s. 305.

i zakazanym owocem, a więc pierwszym grzechem cielesnym popełnionym na ziemi przez uwięzione anioły. *Pytania Janowe* uzupełniają to uzasadnienie opowieścią o tym, jak Diabeł napelnił pożądliwością Ewę i Adama, a ci „rodzili synów Diabła i węża aż do skończenia świata”⁶⁴. Dla potwierdzenia tej zasady dyscyplinarnej katarzy znajdowali wiele uzasadnień biblijnych. Najważniejsze z nich to: przykazanie Chrystusa „nie będziesz cudzołożył” (Mt 5, 27-28), jego wypowiedź o „rzezańcach, którzy sami się wytrzebili dla królestwa niebieskiego” (Mt 19, 11-12) oraz o tych, „którzy za godnych będą uznani wieku tamtego i powstania z martwych, nie będą ani wychodzić za mąż, ani żon pojmować”, w przeciwieństwie do synów tego świata (Łk 20, 34-35). Złamanie zasad abstynencji seksualnej – jak już wspominałem – było wykroczeniem przeciwko Duchowi Świętemu i aby je odpokutować doskonały musiał poddać się ponownie okresowi prób oraz powtórnej ceremonii *consolamentum*.

Dyscyplina pokarmowa była nakładana przy rycie nałożenia rąk. Odtąd, aby nie skalać posiadanego Ducha Świętego, doskonały musiał unikać mięsa stworzeń, które mają krew (czyli wszystkich poza rybami) oraz produktów pochodzenia zwierzęcego, takich jak mleko, jaja, sery. Co zatem przedstawiciele elity katarskiej mogli jeść i pić? Dozwolone były ryby, skorupiaki, olej, rozcieńczone wodą wino, warzywa, owoce, orzechy, chleb. W praktyce, w ramach tej wąskiej diety, doskonali starali się, aby ich posiłki były dobrze przyrządzone, a wino

⁶⁴ V 111-112.

lepszego gatunku. Jakie były uzasadnienia doktrynalne dla zasad pokarmowych katarskiej elity? Jednym z nich było przekonanie, że nie należy jeść niczego, co pochodzi ze stosunku płciowego, czyli produktów zwierzęcych, innym – że takie produkty, jak chleb, wino i ryby spożywał sam Chrystus. Zjedzenie mięsa było traktowane przez katarów jako wyrzeczenie się wiary, wymagało więc ponownej inicjacji i wyświecenia.

Nowo wyświęcony doskonały, aby strzec swojego Ducha Świętego, był zobowiązany do przestrzegania zasad etycznych, takich jak zakaz zabijania, kradzieży, kłamstwa i składania przysięgi, oraz do ćwiczenia się w dzielności znosząc głód, pragnienie, waśnie, prześladowania i śmierć. Jednak, jak podkreśla to szczególnie *Rytuał łaciński*, przed rytem nałożenia rąk i księgi wspomnianym zasadom etycznym i ascetycznej dyscyplinie towarzyszyło przyjęcie prawa Chrystusa, które zaleca kochać Boga i bliźniego:

Podobnie więc, jak wzięłeś w ręce księgę, w której są zapisane przykazania, rady i napomnienia Chrystusa, tak – duchowo – musisz przyjąć Jego prawo w dziełach twojej duszy, aby być mu posłusznym przez całe życie, jak jest napisane: „Będziesz kochał Pana Boga swego z całego swego serca, i z całej swojej duszy, i ze wszystkich sił swoich i z całej myśli [*mente*]⁶⁵ swojej, a bliźniego swego jak siebie samego”⁶⁶. Co za tym idzie, musisz zrozumieć, jak konieczne jest, aby kochać Boga w prawdzie, łagodności, pokorze, w miłosierdziu, w czystości i w innych przykładach cnót⁶⁷.

⁶⁵ Wydawca *Rytuału łacińskiego* Christine Thouzellier tłumaczy słowo *mens* w tym kontekście jako „duch”, por. *Rituel cathare...*, dz. cyt., s. 248-249.

⁶⁶ Łk 10, 27.

⁶⁷ 13, 12-13, 22.

Katarskie zasady etyczne i dyscyplinarne nie są tylko związane z zachowaniem wstrzemięźliwości, ani też nie są wyłącznie metodą odseparowania od złego świata duszy i ducha anioła, który znajduje się w ciele. Zasadam tym towarzyszy pozytywny nakaz miłości Boga i bliźnich, czyli – zapewne – innych bratnich dusz-aniołów. Zgadza się to z tezą prezentowaną przez *Traktat katarski*, że niewidzialny świat dobrego Boga i jego stworzeń ufundowany jest na miłości.

i) Rytm życia Kościoła katarskiego

Nieustanność działania instrumentów zbawczych wspólnoty katarskiej była podtrzymywana przez rytmy życia jej religijnej elity. Cykl roczny wyznaczały trzy czterdziestodniowe posty. Pierwszy z nich pokrywał się z katolickim Wielkim Postem, początek drugiego przypadał na poniedziałek po uroczystości Zesłania Ducha Świętego, natomiast trzeci rozpoczynał się w listopadzie, około katolickiej uroczystości św. Marcina, i trwał do Bożego Narodzenia. Jak widać, katarzy nie wypracowali oryginalnego rytmu kalendarzowego, ich cykl roczny był uzależniony od katolickiego. Rytm miesięczny we wspólnocie doskonałych był podporządkowany spowiedzi powszechnej, *servitium*, natomiast cykl tygodniowy – dniom ścisłego postu (o chlebie i wodzie), przypadającym w poniedziałki, środy i piątki. Z kolei rytm dobowy katarskiego życia wyznaczało dwukrotne błogosławienie chleba, przy porannym i wieczornym posiłku oraz – co relacjonuje Anzelm z Alessandrii – piętnastokrotne odmawianie sekwencji formuł modlitewnych, którym

towarzyszą pokłony. Według innych świadectw katarzy odmawiali swoje modlitwy także w nocy. Treść tych formuł jest znana z trzech źródeł: *Rytuału prowansalskiego*, dzieła *Tractatus de hereticis* inkwizytora Anzelma z Alessandrii oraz *Rytuału słowiańskiego*. Należą do nich (kolejność według *Rytuału prowansalskiego*): *Benedicite parcite nobis. Amen; Fiat nobis secundum verbum tuum; Pater et Filius et Spiritus Sanctus parcat vobis omnia peccata vestra; Adoremus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum; Gratia domini nostri Jesu Christi sit cum omnibus nobis*; pozostałe świadectwa dodają jeszcze *Dignum et justum est*⁶⁸. Oprócz tego, że pełniły one funkcję godzin liturgicznych, sekwencja tych formuł była używana w katarskich ceremoniach, przede wszystkim w rycie przekazania Modlitwy Pańskiej oraz przy *consolamentum* doskonałych i umierających.

j) Eschatologia

Katarski doskonały brał udział w procesie zbawienia nie tylko w ten sposób, że dowiadywał się o przeszłości swojej duszy oraz uczestniczył w życiu Kościoła i działaniu jego zbawczych instytucji, ale także żyjąc nadzieją zbawienia siebie i pozostałych pokrewnych dusz anielskich, „zagubionych owiec domu Izraela”.

Jak się zdaje, eschatologia katarów dualizmu radykalnego, mimo oczywistych zbieżności, w kilku waż-

⁶⁸ Odpowiednio: „Pobłogosław, przebacz nam. Amen”; „Niech się stanie według słowa Twego”; „Niech Ojciec i Syn, i Duch Święty przebaczą wam wszystkie wasze grzechy”; „Wychwalajmy Ojca i Syna, i Ducha Świętego”; „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie z nami wszystkimi”; „Godne to i sprawiedliwe”.

nych punktach różniła się od eschatologii katarów doktryny umiarkowanej. Katarzy dualizmu radykalnego twierdzili, że Sąd Ostateczny już się dokonał. Włoski tekst polemiczny *De haeresi catharorum* mówi o tym następująco: „Utrzymują oni, że sąd już się odbył, co potwierdza fragment: «Książę tego świata jest już osądzony»”⁶⁹. Z kolei Rajner Sacconi tak przedstawia naukę albanensów o rzeczach ostatecznych:

Również, że nie będzie końca świata.

Również, że „przyszły” sąd już się odbył i nie dokona się powtórnie.

Również, że piekło i wieczny ogień lub wieczna kara są na tym świecie i nigdzie indziej⁷⁰.

Powyższe relacje milczą również na temat powtórnego przyjścia Chrystusa. A zatem, jak można sądzić na podstawie powyższych świadectw oraz całości rekonstruowanego procesu zbawczego katarów, „sąd, który się odbył” dotyczy nie tylko losów księcia tego świata, ale również upadłych dusz-aniółów. Aniołowie, którzy zawinili pychą i zdradą, zostali za karę uwięzieni w ziemskich ciałach, a także – aby dokonać oczyszczenia – zmuszeni byli do kolejnych wcieleń. Dopiero przyjście Syna Bożego, który pozostawił trzy instrumenty zbawienia: Modlitwę Pańską, chrzest duchowy i zasady dyscypliny, a także nowe prawo (prawo miłości), sprawiło, że dusze, inkarnując się w ciało doskonałego, otrzymywały możliwość ostatecznego opuszczenia swojego cielesnego więzienia. Tak więc – jeśli moja rekonstrukcja pro-

⁶⁹ WEH, s. 165; odniesienie biblijne: J 16, 11.

⁷⁰ Tamże, s. 338.

cesu zbawczego i eschatologii katarów nurtu radykalnego jest poprawna – w ich nauce powtórne przyjście Chrystusa nie było potrzebne. W takiej sytuacji, po jednorazowej interwencji Syna Bożego, trud zbawienia, czy właściwie samozbawienia, spoczywał na samych upadłych duszach.

Nasuwa się tu analogia do koncepcji zbawienia starożytnych gnostyków. Chrystus (Syn Boży), który pojawia się na ziemi jako doskonały byt niebiański, przypominał upadłym aniołom-duszom o ich prawdziwym pochodzeniu i naturze. Także instytucje zbawcze przezeń ustanowione: Modlitwa Pańska, chrzest duchowy i przykazanie miłości, są właściwie rytualnie dokonanymi przypomnieniami związanymi z życiem aniołów w świecie dobrego Boga. Modlitwa Pańska, którą posługiwał się doskonały, była więc tą samą modlitwą, którą aniołowie wychwalali w niebie Boga Ojca, a duch, którego otrzymywała dusza podczas *consolamentum*, był jej duchem niebiańskim. Chrystusowe przykazanie miłości, o którym mówiło napomnienie przed nałożeniem rąk, odnosiło się do podstawowej zasady, na której był ustanowiony niewidzialny świat dobrego Boga – do *caritas*. Jednak te przypomnienia nie były, by tak rzec, „zwykłą” wiedzą zbawczą (*gnosis*) starożytnego gnostycyzmu, tylko – jak twierdzi badacz manicheizmu Jason David BeDuhn w odniesieniu do rytuału posiłkowego religii Maniego⁷¹ – *practical gnosis* (ang. gnoza praktyki religijnej), czyli wiedzą zbawczą, która realizuje się przez instytucje religijnej wspólnoty.

⁷¹ J.D. BeDuhn, dz. cyt., s. 87, 121.

Wracając do kwestii zbawienia duszy według katarów dualizmu radykalnego, należy postawić pytanie, co dzieje się z połączeniem dusza-duch po śmierci ciała? Otóż dusza znajduje się w dwóch następujących po sobie krainach albo stanach. Według *Manifestatio heresis albigensium* krainy te nazywane są kolejno „nową ziemią” i „krajem żyjących”. W pierwszej z nich dusza będzie oczekiwała „powszechnego zmartwychwstania”⁷², natomiast w „kraju żyjących”, już po wyzwoleniu się wszystkich dusz, będzie pędziła idylliczny żywot wśród rajskiego krajobrazu, powszechnego dostatku i z Bożym błogosławieństwem.

Zgodnie z przekonaniem cechującym także katarów umiarkowanych, pierwszy etap zbawienia w niebie, gdy nie wszystkie jeszcze dusze-aniły zostaną uwolnione z ziemskich ciał, będzie charakteryzował się tym, że otrzymają one niebiańską szatę, natomiast nie spoczną jeszcze na swoich tronach i nie zostaną ukoronowane wieńcami. Dokona się to dopiero wówczas, gdy wszystkie dusze-aniły zostaną wyzwolone (drugi etap zbawienia).

Katarzy dualizmu umiarkowanego podzielali poglądy katarów nurtu radykalnego w kwestii dwóch stanów zbawienia aniołów. Istotna różnica polegała na tym, że wybawienie wszystkich aniołów-dusz łączyli z Sądem Ostatecznym i rolą Chrystusa w czasach ostatecznych. Jednak – według nich – to nie Sąd i przyjście Chrystusa miało zakończyć powszechny proces zbawczy, ale wyzwolenie wszystkich upadłych istot niebiańskich da początek tym kosmicznym wydarzeniom. Tak mówi o tym Jan Ewangelista w *Pytaniach Janowych*:

⁷² WEH, s. 233.

A potem zapytałem Pana o Dzień Sądu: „Co będzie znakiem Twego przyjścia?” I Pan odpowiadając, rzekł: „Stanie się to wówczas, gdy liczba sprawiedliwych wypełni się według liczby wienców upadłych”⁷³.

Następnie – według tego samego apokryfu – Szatan uwolniony z więzienia rozpocznie wojnę ze sprawiedliwymi. Ci zwrócą się o pomoc do „Pana, Boga swego”. W wyniku jego interwencji Słońce i Księżyc przestaną świecić, gwiazdy będą spadać z nieba, zadrży ziemia i morze. Potem objawi się Syn Człowieczy wraz ze świętymi i aniołami, i zasiądą na chmurach. Będzie On sądzić wszystkie ludy ziemi: sprawiedliwi otrzymają królestwo Boże, a grzesznicy zostaną wrzuceni do ognia wraz z Diabłem i jego aniołami. Ogień spali ziemię, wszystko co jest na niej i nad nią, aż do firmamentu. Natomiast dusze-aniołowie otrzymają

szatę wieczności i [Bóg Ojciec – M.D.] da im niewiedzące wieńce oraz trony niewzruszone. I Bóg będzie pośrodku nich, nie będą więcej odczuwać głodu, ani pragnienia, ani słońce im nie dokuczy, ani żaden żar, i otrze Bóg wszelką łzę z ich oczu⁷⁴.

Koniec świata, czy właściwie światów, był postrzegany inaczej przez katarów obu nurtów doktrynalnych. Poglądy dualistów radykalnych zmierzały ku stwierdzeniu, że po wyzwoleniu wszystkich upadłych istot niebiańskich nastąpi naturalne rozdzielenie świata dobra i świata zła, natomiast katarom umiarkowanym bliskie było przekonanie o zniszczeniu widzialnego świata w kosmicznej pożodze.

⁷³ V 194-197.

⁷⁴ D 249-253.

Zakończenie

Na zakończenie wypada zastanowić się nad przyczyną atrakcyjności kataryzmu dla ludzi średniowiecza i nad jego zdolnością przetrwania w niekorzystnych warunkach religijnych i politycznych. Pomijając okoliczności polityczne, społeczne i gospodarcze a także zewnętrzne czynniki religijne (początkowe osłabienie Kościoła katolickiego) – o czym już wielokrotnie wspominałem – chcę zatrzymać się na samym kataryzmie. Wyjaśnienie jego atrakcyjności oraz odporności na próby zwalczania upatrywałbym w dużej mierze w funkcjonowaniu kataryzmu jako dualistycznego systemu zbawczego, który ukształtował dwa typy wyznawców: doskonałego i wierzącego.

Katarski system religijny skupiał się przede wszystkim na doskonałych, przedstawicielach elity religijnej, nazywanych przez późne źródła nawet „ludźmi-Kościółami”. Jednak po otrzymaniu *consolamentum* doskonały nadal znajdował się w sytuacji liminalnej¹. W antropologii oznacza ona drugi etap trójfazowego cyklu, na który składa się: 1. wyłączenie ze struktury społecznej (po-

¹ Termin „liminalność” (od łac. *limen* – „próg”) odgrywa dużą rolę w teoriach antropologicznych Arnolda van Gennepa i Victora Turnera. Zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przekł. B. Biały, Warszawa 2006; V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2005, s. 195-227.

zbawienie statusu), 2. pozostawanie poza społecznością i nieposiadanie statusu (marginalizacja, liminalność), 3. ponowne włączenie do struktury społecznej i (najczęściej) podwyższenie statusu. Sytuacja doskonałego po udanej inicjacji potwierdzonej rytmem *consolamentum* zdecydowanie poprawiała się pod względem społecznym – zostawał on członkiem elity katarskiej. Jednak pod względem soterycznym, choć została przywrócona jego łączność ze światem dobrego Boga, uzyskiwał on jedynie obietnicę soterii. Pełne zbawienie mógł otrzymać dopiero po śmierci, gdy dusza oraz duch miały oddzielić się od ciała ziemskiego i powrócić do swojego ciała niebiańskiego. Do tego jednak czasu wyzwolenie doskonałego było niepewne, pozostawał on zawieszony pomiędzy stanem upadku i stanem zbawienia. Victor Turner podkreśla szczególny potencjał kreacyjny, który wyzwała się w takich sytuacjach:

W liminalności tkwi załazek nie tylko religijnego *askesis*, dyscypliny i mistycyzmu, lecz również filozofii i nauki czystej. Istotnie, tacy greccy filozofowie, jak Platon i Pitagoras, są znani ze związków z kultami misteryjnymi².

Tak więc zapewne liminalnością, stanem napięcia egzystencjalnego umiejętnie podtrzymywanego przez dualistyczny system zbawczy, należy tłumaczyć charyzmę doskonałych, wielokrotnie podkreślaną przez świadectwa antykatarskie.

Atrakcyjność kataryzmu można łączyć także ze statusem wierzących. W perspektywie soterycznej był on zbliżony do sytuacji doskonałych, gdyż wierzący otrzy-

² Tenże, s. 204.

mywali *consolamentum* najpóźniej na łożu śmierci. Natomiast pod względem etyczno-dyscyplinarnym różnica między wierzącymi i doskonałymi była znaczna, a wymagania w stosunku do tych pierwszych zdecydowanie mniejsze. Tak więc kataryzm oferował *de facto* dwie ścieżki zbawienia – doskonałego i wierzącego, w zależności od duchowych zdolności kandydatów. Status wierzących dodatkowo wzmacniało to, że przez uczestnictwo w zbiorowych ceremoniach doskonałych oraz przez indywidualny ryt *melioramentum* uczestniczyli w wypracowanej inicjacyjnie i potwierdzonej praktyką życia religijnego charyzmie „dobrych ludzi”.

Bibliografia

Skróty używane w przypisach

- EC – *Écritures cathares*, éd. R. Nelli, Monaco 1995 (wydanie nowe poszerzone).
PL – *Patrologiae cursus completus. Patrologia latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844-1855.
WEH – *Heresies of the High Middle Ages*, ed. W.L. Wakefield, A.P. Evans, New York-London 1969.

Naukowa i popularnonaukowa literatura w języku polskim

- Barber M., *Katarzy*, przekł. R. Sudół, Warszawa 2004.
Borkowska J., *Kataryzm. Spór o dualizm średniowieczny*, Kraków 2006.
Burl A., *Heretycy. Krucjata przeciw albigensom*, przekł. D. Strukowska, Wrocław 2003.
Bylina S., *Ruchy heretyckie w średniowieczu. Studia*, Warszawa 1991.
Czeremski M., *Zagłada katarów*, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków 2000, s. 85-95.
Dobkowski M., *Czy consolamentum dawało zbawienie? Szkic z liturgii katarskiej*, „Gnosis” 1999, nr 11, s. 28-35.
Dobkowski M., *Katarzy – chrześcijanie czy manichejczycy?*, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków 2000, s. 75-83.
Dobkowski M., *Kilka uwag na temat relacji między gnostycyzmem a kataryzmem*, w: *Odcienie gnozy*, red. M. Piróg, Katowice 2007, s. 104-116.
Dobkowski M., *Paradygmat mityczny (symboliczny) i paradygmat racjonalny w doktrynalnych pismach katarskich*, „Nomos” 2004, nr 45/46, s. 81-94.

- Dobkowski M., *Religie dualistyczne w działaniu: manicheizm i kataryzm (kilka uwag na marginesie książki Jasona Davida BeDuhna „The Manichaean Body”)*, „Nomos” 2005, nr 49/50, s. 91-104.
- Dobkowski M., *Sacrum w kataryzmie: mit kosmogoniczny i rytuał zbawienia*, w: *Nadprzyrodzone*, red. E. Przybył, Kraków 2003, s. 128-141.
- Herbert Z., *O albigensach, inkwizytorach i trubadurach*, w: *Barbarzyńca w ogrodzie*, Warszawa 1990, s. 114-146.
- Heretycy. *Panorama dziejów myśli kacerskiej i ruchu dysydencyjnego w chrześcijaństwie*, red. A. Holl, przekł. E. Ptaszyńska-Dutkiewicz, Gdynia 1997, s. 170-180.
- Księga inkwizycji. Podręcznik napisany przez Bernarda Gui*, przekł. M. Pawlik, J. Zychowicz, Kraków 2002.
- Le Roy Ladurie E., *Montaillou, wioska heretyków 1294-1324*, przekł. E.D. Żółkiewska, Warszawa 1988.
- Nelli R., *Życie codzienne katarów w Langwedocji w XIII w.*, przekł. M. Ochab, Warszawa 1979.
- Niel F., *Albigensi i katarzy*, przekł. M. Żerańska, Warszawa 1995.
- O'Shea S., *Herezja doskonała. Światoburcze życie oraz zagłada średniowiecznych katarów*, przekł. H. Szczerkowska, Poznań 2002.
- Rousseau H., *Bóg zła*, przekł. A. Kotalska, Warszawa 1988.
- Runciman S., *Manicheizm średniowieczny*, przekł. J. Prokopiuk, B. Zborski, Gdańsk 1996.
- Sarwa A., *Albigensi*, Sandomierz 2006.
- Trzcińska I., *Manicheizm i kataryzm – dwie religie, dwa światy, dwa języki*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001, s. 267-279.

Naukowa literatura obcojęzyczna (najważniejsze pozycje)

- Borst A., *Die Katharer*, Stuttgart 1953.
- Brenon A., *Le vrai visage du catharisme*, Portet-sur-Garonne 1988.
- Brenon A., *Les femmes cathares*, Paris 1992.

- Broek, van den R., *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden-New York-Köln 1996.
- Cathares en Languedoc*, „Cahiers de Fanjeaux” nr 3, Toulouse 1968.
- Catharisme: l'édifice imaginaire. Actes du 7^e colloque du Centre d'Études Cathares/ René Nelli*, éd. J. Berlioz, J.-C. Hélas, Carcassonne 1998.
- Duvernoy J., *Le catharisme*, t. 1: *La religion des cathares*, Toulouse 1976.
- Duvernoy J., *Le catharisme*, t. 2: *L'histoire des cathares*, Toulouse 1979.
- Hagman Y., *Le catharisme: un neo-manichéisme?*, „Heresis” 1993, nr 21, s. 47-59.
- Lambert M., *The Cathars*, Oxford 1998.
- Martel P., *Les cathares et l'Histoire. La drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*, Toulouse 2002.
- Roquebert M., *Histoire des cathares: hérésie, croisade, Inquisition du XI^e au XIV^e siècle*, Paris 1999.
- Rottenwöhrer G., *Der Katharismus*, t. 1-4, Bad Honnef 1982-1993.
- Šanjek F., *Les Chrétiens bosniaques et le mouvement cathare XII^e-XV^e siècle*, Bruxelles-Paris 1976.
- Thouzellier Ch., *Catharisme et valdésisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Paris 1966.
- Wakefield W.L., *Heresy, Crusade, and Inquisition in Southern France, 1100-1250*, London 1974.

Spis treści

Wstęp	7
-------------	---

Część pierwsza Historia kataryzmu

I. Kwestia pochodzenia kataryzmu	15
II. Niemcy	21
1. Zorganizowane wspólnoty dysydenckie w latach czterdziestych XII wieku	22
2. Kataryzm w latach sześćdziesiątych XII wieku i jego późniejsze trwanie (do początku XIV wieku)	28
3. Podsumowanie	34
III. Langwedocja	37
1. Epoka rozwoju (1145-1209)	37
Pierwsze świadectwa	43
Sobór katarski w Saint-Félix-de-Caraman (1167)	51
Debaty i polemiki	56
Nauka katarów langwedockich przed krucjatą	64
Podsumowanie	68
2. Krucjata albigeńska (1209-1229)	70
Przebieg krucjaty	72
Kościół katarski podczas krucjaty	77
Doktryna katarska w okresie walk w Langwedocji	80
a) <i>Wizja Izajasza</i>	80
b) <i>Traktat katarski (Tractatus manicheorum)</i>	86
Podsumowanie	89
3. Po krucjacie: inkwizytorzy, próby oporu i schyłek (od 1229 do końca XIII wieku)	89
Inkwizytorzy papiescy	90
Próby przeciwdziałania	92
Złamany opór: od Montségur do Quéribus	96
Emigracja i schyłek langwedockiego kataryzmu	99
Nowy Testament w języku prowansalskim i <i>Rytuał</i> z <i>Lyonu</i>	102
Podsumowanie	105

4. Próba odrodzenia katarzemu langwedockiego przez braci Autier (1299-1321)	106
Nauka i praktyka religijna katarskiej wspólnoty braci Autier	110
Podsumowanie	113
IV. Włochy	114
1. Wczesny okres kataryzmu we Włoszech (od około 1150 do około 1200)	114
Początki wspólnoty katarskiej we Włoszech	116
Podziały wewnątrz włoskiego kataryzmu	120
Nauka włoskich katarów wczesnego okresu	124
a) Tradycja umiarkowana	124
b) Tradycja radykalna oraz tradycja pośrednia	133
Podsumowanie	135
2. Rozkwit kataryzmu we Włoszech (od około 1200 do około 1250)	136
Miasta i Kościoły	138
Doktryna religijna i jej zróżnicowanie	147
a) Konkorecjanie	149
b) Albanensi	151
c) Baniolczycy	161
Podsumowanie	163
3. Schyłek i zamieranie włoskiego kataryzmu (od około 1250 do końca XIV wieku)	165
Okres prześladowań i schyłku (1250-1342)	165
Synkretyzm katarsko-waldeński w dolinach Piemontu (XIV wiek)	169
Tak zwany <i>Rytuał z Dublina</i>	171
Podsumowanie	175
V. Kataryzm w innych krajach	177
1. Północna Francja	177
2. Hiszpania	179
3. Anglia	180
4. Kościół dualistyczny w Bośni	182

Część druga
**Kataryzm jako dualistyczny
system zbawczy**

I. Spór o klasyfikację kataryzmu – „neomanicheizm”, „neognostycyzm” i „dualizm chrześcijański”	189
--	-----

II. Co to jest dualistyczny system zbawczy (soteryczny)?	194
III. Wiedza religijna katarów:	
jej źródła i sposoby kształtowania	199
1. Biblijne podstawy wiedzy religijnej katarów	200
2. Wiedza religijna pozyskiwana poprzez erudycję w sposób bezpośredni i pośredni	205
3. Kwestia wiedzy religijnej pozyskiwanej przy udziale zmienionej świadomości	209
IV. Katarski system zbawczy w działaniu	212
1. Dualistyczne tło	213
Kosmos: dwa światy	213
Dwaj bogowie	217
Sfera społeczna: dwa Kościoły	220
Człowiek cielesno-duchowy	220
2. Proces zbawczy	221
Etap upadku	222
Etap zbawienia	226
a) Maria	227
b) Chrystus	227
c) Wędrowka dusz	231
d) Kościół katarski i jego hierarchia	233
e) Chrzest duchowy przez nałożenie rąk (<i>consolamentum</i>) i początek oswobodzania się duszy ..	236
f) <i>Consolamentum</i> w wielu funkcjach	244
g) Pozostałe ceremonie Kościoła katarskiego	247
h) Etyka i dyscyplina	251
i) Rytm życia Kościoła katarskiego	254
j) Eschatologia	255
Zakończenie	260
Bibliografia	263

Wydawnictwo WAM poleca

Krzysztof Kosior

BUDDA

seria: *Mała Biblioteka Religii*

ss. 144, format 124x194 mm, cena det. 15.00 zł

W książce Autor przedstawia dzieje idei Buddy, Oświeconego. Obok wciąż kultywowanej kanonicznej wizji kogoś spełnionego, doskonałego, opisuje proces diwinizacji jego postaci i absolutyzowania jego kwalifikacji. Proces ten zaowocował licznymi wyobrażeniami niebiańskich Buddów i ideą natury Buddy jako właściwej, ostatecznej rzeczywistości.

Kenneth Paul Kramer

ŚMIERĆ W RÓŻNYCH RELIGIACH ŚWIATA

seria: *Mała Biblioteka Religii*

ss. 332, format 124x194 mm, cena det. 38.00 zł

Autor przytacza święte teksty i mity różnych religii, dotyczące umierania i życia pozagrobowego, analizuje występujące w nich obrazy śmierci fizycznej, psychologicznej i duchowej, efektywnie zestawia charakterystyczne dla różnych kultur religijne postawy wobec śmierci, wydobywając łączący je motyw – przekraczanie siebie przez śmierć i ponowne narodziny. Prowadzi przy tym dialog z czytelnikiem, zmuszając go do refleksji nad poszczególnymi tekstami i odpowiedzi na postawione na końcu każdego rozdziału pytania, zwłaszcza najważniejsze: jak umierać w sposób święty?

Marta Kudelska

HINDUIZM

seria: *Mała Biblioteka Religii*

ss. 264, format 124x194 mm, cena det. 25.00 zł

Marta Kudelska w sposób przystępny i interesujący wprowadza czytelnika w bogaty świat jednego z najstarszych systemów filo-

zoficzno-religijnych. Autorka omawia wnikliwie najważniejsze teksty hinduizmu – Wedy, purany, wielkie eposy (Mahabharatę, Ramajanę), oraz charakterystyczne dla niego pojęcia, symbole i postaci. Między innymi prezentuje sylwetkę najwybitniejszego współczesnego wyznawcy i reformatora hinduizmu – M. K. Gandhiego. Książka jest bogatym źródłem informacji i stanowi doskonale wprowadzenie dla osób zainteresowanych tematyką religii indyjskich.

Zamówienia pisemne, telefoniczne lub elektroniczne
prosimy kierować na adres:

WYDAWNICTWO WAM

Księgarnia Wysyłkowa

ul. Kopernika 26

31-501 Kraków

tel. 012 629 32 60-61, fax 012 430 32 10

<http://WydawnictwoWam.pl>

e-mail: wysylka@wydawnictwowam.pl

Koszty wysyłki na terenie kraju pokrywa Wydawnictwo WAM
przy zamówieniu od 50.00 zł.

Zakupiono w NEXTO: 1748809